PROCESSI ALLA CHIESA

Mistificazione e apologia

a cura di

FRANCO CARDINI

PIEMME

FRANCO CARDINI
(a cura di)

PROCESSI ALLA CHIESA

Mistificazione e apologia

L. NEGRI - M. MASSIMI - G.B. CONTRI
G. ROLFI - P. CANTONI - G. GOZZELINO
M. INTROVIGNE - M. INVERNIZZI - F. CARDINI
M. TANGHERONI - F. GONZÁLES-FERNÁNDEZ
L. BENASSI - F. PAPPALARDO - O. SANGUINETTI
A. SOCCI - S. DE ANGELIS - E. NISTRI

PIEMME

Copertina: Studio Aemme

I Edizione 1994

15033 Casale Monferrato (AL) - Via del Carmine, 5
Tel. 0142/3361 - Telefax 0142/74223

3 - 1994

FRANCO CARDINI

Introduzione

È solo per scherzo – o per puro piacer di polemica – che si potrebbe definir questo libro una «difesa (d'ufficio?) della Chiesa romana». E ciò per due ottime ragioni: primo, la Santa Romana Chiesa non ha bisogno alcuno di difesa d'ufficio di sorta; secondo, i coautori di questo lavoro sono studiosi e ricercatori seri, che senza dubbio sanno bene quanto impossibile sia far della storiografia obiettiva ma che non ignorano che tale verità non deve servire da alibi a nessun tentativo di delegittimare qualunque tipo di ricerca per poi, magari, cercar di far passare tesi davvero pervicacemente di parte. Se storia obiettiva non si può fare, si può però eseguire ricerche oneste, distinguere tra tesi appoggiate a prove concrete e ipotesi fondate magari su scelte ideologico-metodologiche di campo, conseguire risultati plausibili alla luce di premesse scientificamente accettabili e controllabili.

Con questa premessa, resta senza dubbio vero che si sono qui presi di mira alcuni argomenti che abitualmente costituiscono la «leggenda nera» che ancor oggi circonda la Chiesa cattolica e si è sistematicamente proceduto a una loro demistificazione mostrandone le origini e fornendo elementi atti a ristabilire la verità.

La Chiesa subisce ancor oggi – anzi, oggi per certi versi più di ieri – una buona massa di calunnie. Esse si possono raggruppare in due tipi: quelle originate da scarsa o nulla comprensione della sua natura, del suo ruolo e della sua storia e quelle

causate da equivoci o menzogne accumulatisi sul suo conto nel corso dei secoli.

Al primo tipo di calunnie appartengono tutte quelle che, nel nome di un modello etico-antropologico per definizione ritenuto l'unico valido possibile, attaccano la realtà ecclesiale o il magistero: come può la Chiesa cattolica essere sessuofobica? e combattere l'aborto? e sostenere l'infallibilità del pontefice di Roma? e difendere il celibato del clero? e sostenere il progetto religioso che per sua natura è alienante? e combattere il progresso, la modernità, la laicizzazione? Insomma, la Chiesa sarebbe «retriva» e «intollerante» in quanto non accetterebbe o comunque ostacolerebbe scelte e modi di pensare maggioritari o diffusi nel mondo occidentale moderno: e in ciò andrebbe obiettivamente contro il «vento» e il «senso» della storia. Contro questa incapacità davvero dogmatica e intollerante di concepire orizzonti etici diversi da quelli che sono i propri e che si ritengono quindi *naturaliter* quelli giusti, v'è davvero ben poco da obiettare. Non è possibile discutere con chi rifiuta di sottoporre a critica i propri parametri e li considera metri obiettivi e universali di giudizio. Dinanzi ad atteggiamenti del genere, resta solo la testimonianza. Non è possibile far altro se non spiegare quel che la Chiesa è, chiarire quel che non è, ribadire quel che non può in alcun caso e in alcun modo diventare. E questo è tutto.

Al secondo tipo di calunnie appartengono invece quelle storiche. Esse sono tutto sommato meno malevole, meno insidiose, meno ottuse: ma sono in cambio più diffuse e vengono ritenute portatrici di altrettante indiscutibili verità. La Chiesa ha tradito l'originaria dottrina di Gesù e degli apostoli, specie sui grandi temi del potere e della povertà; essa ha continuamente cercato l'accordo con regimi tirannici o, al contrario, ha costantemente tentato di sostituirsi all'autorità pubblica temporale e d'ingerirsi nelle cose della politica; il suo tempo di elezione è il «medioevo» (che, lo sanno anche i bambini, era «buio»); ha creato i tribunali dell'inquisizione dove si torturava e si bruciava sui roghi; ha bandito le crociate per spirito di fanatismo religioso (o, al contrario, nascondendo sotto l'ardore della fede il desiderio di conquista e di rapina); ha bruciato le streghe; ha spazzato via dall'America centrale e meridionale le grandi civiltà precolombiane; ha imprigionato e perseguitato Galileo; ha ostacolato la Rivoluzione francese e il Risorgimento; ha benedetto i labari fascisti e i vessilli falangisti durante la guerra civile spagnola; ha mostrato sempre simpatia per i controrivoluzionari, i reazionari, gli avversari della democrazia e del progresso.

Di luoghi comuni del genere sono pieni i manuali scolastici, inclusi – ohimè – quelli che si usano nelle scuole cattoliche.

Qui la calunnia acquista volti sempre nuovi, si insinua insidiosa in mezzo a molte verità di fatto che però scompone e ricostruisce a suo talento e a suo vantaggio stravolgendone il senso, usa senza scrupoli l'arma dell'estrapolazione, della generalizzazione, dell'equivoco. Sovente, queste accuse – presentate come incontrovertibili dati di fatto – acquistano forza dal fatto che molti le ritengono frutto di un atteggiamento di pensiero coraggioso e anticonformista, mentre esse sono al contrario il prodotto del conformismo più piatto e sconfortante. Oggi, Tartuffe sarebbe anticlericale.

Non c'illudiamo di avere smontato pezzo per pezzo la «leggenda nera» che da secoli perseguita la Chiesa cattolica. Al contrario, abbiamo spesso sottolineato in questo libro gli elementi obiettivi, i dati di fatto, che l'hanno resa plausibile. Non ci siamo nascosti le molte realtà imbarazzanti, non abbiamo sostenuto che gli uomini di Chiesa abbiano sempre agito per il meglio e abbiano sempre avuto ragione; né ci siamo appellati agli imperscrutabili disegni della Provvidenza che, appunto in quanto imperscrutabili, non sono oggetto di ricerca storica. Abbiamo soltanto, da studiosi, cercato di testimoniare la verità. È alla luce di essa – non al lume incerto del nostro giudizio – che la Chiesa romana ci è sembrata titolare di un bilancio storico positivo. E questo è tutto.

LUIGI NEGRI

L'umanità ha abbandonato la Chiesa o la Chiesa ha abbandonato l'umanità?

Per una comprensione dell'antropologia contemporanea

Questa vuole essere una lettura in qualche modo profetica della situazione della cultura e della società contemporanea. Quindi, cercando di dare un contenuto teorico e di individuare le linee di una interpretazione della storia e della cultura che questo giudizio implica, la mia preoccupazione è quella di tentare di rispondere a questa domanda: che significato ha per la nostra persona, questo quesito: «È l'umanità che ha abbandonato la Chiesa o è la Chiesa che ha abbandonato l'umanità?».

A noi non interesserebbe nulla di decidere se è stata l'umanità che ha abbandonato la Chiesa o la Chiesa che ha abbandonato l'umanità se questo non avesse un riscontro nella nostra esperienza di uomini d'oggi.

Quindi il problema della cultura è il problema della impostazione realistica della propria esperienza di uomini; è il problema della questione sul senso della vita, e tale problema non è astratto.

È un problema che identifica la nostra persona come un soggetto vivo, cioè cosciente e responsabile.

Tali considerazioni possono essere svolte in quattro punti.

1. Innanzitutto è importante il significato del verbo «abbandonare» in questo contesto. L'abbandono di cui parla Eliot è una posizione culturale, ma essa è certamente anche affettiva: infatti è affettivo il discredito che gli ultimi due secoli della nostra storia hanno avuto nei confronti dell'avvenimento e

della tradizione cristiana; il discredito che percorre le pagine di innumerevoli testi di scuola, che è diventato comune nella pubblicistica e che condiziona in modo così pesante la nostra mentalità perché è un discredito appunto affettivo.

Ed è tale perché prima e fondamentalmente è una posizione culturale, cioè è la posizione dell'uomo di fronte a se stesso e di fronte alla realtà.

Questo abbandono e rifiuto della Chiesa è stato concepito come l'assunzione di una posizione nuova e più seriamente preoccupata dell'uomo che sostiene come la tradizione religiosa sia alienante.

Il tema dell'alienazione percorre la cultura degli ultimi secoli in modo univoco. Anche se le correnti filosofiche o ideologiche si differenziano, molto più alla superficie di quanto si possa pensare, alla loro radice esse sono unificate da questa convinzione. Dio e la posizione religiosa sono fattori alienanti, la tradizione cristiana, che per l'Occidente ha raccolto la dimensione religiosa e l'ha tematizzata in modo estremamente preciso, è fonte di alienazione, perciò rimuoverla e concretamente combatterla è condizione di umanizzazione.

Bisogna che Dio scompaia, che sia emarginato, perché l'uomo possa prendere pienamente coscienza della propria autonomia.

Il riferimento a Dio costituisce un riferimento minaccioso per la libertà dell'uomo, occorre rimuoverlo fino all'estrema tematizzazione della morte di Dio, precisamente attualizzata dall'ultima filosofia di marca ateistica e occorre che venga eliminato il riferimento a Dio, perché l'uomo possa essere veramente se stesso. Questo è l'ateismo.

Quindi ecco il rifiuto e l'abbandono della Chiesa che è considerata come un'incombente minaccia all'autonomia dell'uomo e alla propria verità.

L'uomo dunque è Dio: non lo si afferma magari così all'inizio, ma lo si sostiene certamente così nello sviluppo delle posizioni culturali moderne e contemporanee.

L'uomo è già compiutamente realizzato, non ha bisogno di altro per esistere. L'uomo moderno, diceva Romano Guardini

nel suo ormai classico volumetto «La fine dell'epoca moderna», «non ha bisogno di nient'altro che di se stesso per esistere».

L'uomo è già autenticamente se stesso e ritrova la sua originalità negando la sua dipendenza da Dio.

Questo è uno pseudo problema, è un problema aggiunto a quello reale: l'uomo deve conoscere tutta la realtà per trasformarla secondo questa verità che ha già dentro.

Ecco quindi che alla categoria della verità, come preoccupazione fondamentale della ricerca del senso ultimo della vita, si sostituisce la categoria del potere, cioè della capacità di conoscenza definitiva, scientifica della realtà e la sua capacità di trasformazione di essa secondo tale conoscenza assoluta della realtà che la scienza offre. Scienza e tecnologia diventano la nuova religione, come bene illustra una pagina famosa di quello che è unanimemente ritenuto il più grande storico di questo secolo, Toynbee: «Alla religione come rapporto con il trascendente, come tensione al trascendente, che è stata assecondata per la verità, perché l'uomo nell'impostazione classica e medievale percepiva di non essere già compiuto, a questa religione si sostituisce una nuova religione, cioè la certezza immediata, saremmo tentati di dire istintiva, che l'uomo deve conoscere tutta la realtà e la conosca con dei criteri che non possono essere messi in discussione».

Ma quali sono per l'uomo moderno i criteri che non possono essere messi in discussione?

Sono i criteri scientifici della scienza esatta.

Questi criteri consentono la conoscenza adeguata della realtà e la capacità tecnologica come capacità di manipolazione della realtà assicura l'organizzazione della vita secondo la scienza: l'uomo diventa un animale biologico, una realtà biologica da conoscere e da organizzare adeguatamente.

La fine del XX secolo sta tirando le estreme conseguenze di questa convinzione: la manipolazione genetica è il tentativo ormai perseguito in molti paesi dai regimi più diversi.

Ma questa organizzazione scientifico-tecnologica della realtà va dalla considerazione dell'uomo come animale biologico,

alla considerazione dell'uomo come animale sociale: ecco allora la politica come scienza e tecnologia dei rapporti umani secondo il materialismo scientifico, ecco la grande presunzione del socialismo marxista nei confronti dei socialismi precedenti. Scientificità appunto significa capacità di organizzare i rapporti umano-sociali secondo categorie scientifiche, cioè indiscutibili.

Un'altra categoria raccoglie in maniera sintetica questo andamento, è la categoria del «*progresso*».

Se ci si fida fino in fondo della scienza e perciò se si realizza una tecnologia sempre più avanzata: ciò è fattore di progresso. Il progresso è lo sviluppo della capacità scientifica e tecnologica applicata a tutti i problemi del singolo e della vita sociale. La visione manichea della storia che si impara sui banchi della scuola media inferiore e superiore ha questa origine.

Chi lavora per la scienza e la tecnica è un progressista, lavora con la storia; chi invece per qualsiasi motivo si oppone a questo flusso progressistico è un reazionario e la vittoria sarà senz'altro di coloro che hanno scelto la ragione, la scienza e la tecnologia contro coloro che ostacolano questo flusso.

Sarebbe interessante mettere a confronto ideologi più diversi e notare come su questo punto si unificano.

L'abbandono dunque è una posizione culturale che comunque, poiché l'uomo è un essere unitario, invade anche la sfera del sentimento e perciò diventa disaffezione nei confronti della posizione religiosa ed in particolare nella chiesa perché per posizione religiosa nell'Occidente cristiano s'intende[1] la tradizione cattolica.

Quindi, l'abbandono come posizione culturale ha questo come contenuto fondamentale: la religione è fonte di alienazione, deprime l'uomo, lo fa diventare tutto sommato una realtà senza libertà e senza dignità nelle mani di Dio e di coloro che lo rappresentano.

Ecco perché questo rifiuto della posizione religiosa si accompagna con un anticlericalismo viscerale, per il recupero di

[1] Cfr. p. 20 in cui l'Autore spiega perché si riferisce al cattolicesimo e non al protestantesimo (Ndr).

una originaria autonomia: l'uomo è già originariamente autonomo e buono.

E questo è l'altro grande mito dell'età moderna e contemporanea: l'uomo è naturalmente buono e ciò unifica le posizioni dell'Illuminismo Rousseauniano con quelle delle ideologie più diversificate.

Questo uomo che è naturalmente buono e naturalmente autonomo, già compiuto e già realizzato, ha come unico problema la conoscenza definitiva della realtà per la sua organizzazione, ed è una organizzazione vittoriosa. Chi resiste sarà sconfitto, è solo questione di tempo.

Il grande positivista inglese Spencer diceva: «Non c'è più l'ignoto, non c'è più l'inconoscibile, non c'è più il mistero, non c'è più il trascendente, c'è solo un campo ancora ignoto che lentamente la ragione, il lume della ragione, riuscirà ad esplorare definitivamente e su questa esplorazione definitiva, cioè scientifica, della realtà si ergerà una società a misura dell'uomo, cioè una società in cui i rapporti personali e sociali saranno altamente tecnologizzati, cioè scientifici».

Questo è il nucleo di convinzioni profonde che troviamo dentro di noi quasi istintivamente, quale che sia la nostra posizione; se abbiamo incontrato un cattolicesimo autentico, la conversione ha voluto dire per noi rompere questa istintiva convinzione.

2. Il secondo punto parte da questa osservazione: se fosse stato promesso all'uomo il regno dell'uomo e questo regno fosse stato realizzato, non avremmo più nessuna possibilità di discutere, mentre ne possiamo discutere.

Ciò significa che questa visione così radicale, così semplice, così esauriente è la cappa di piombo che ha gravato sulla cultura italiana almeno dall'inizio del secolo, infatti positivismo, storicismo, marxismo sono state forme, le più diverse, di questa convinzione: la cultura è la eliminazione di Dio.

Ma, come notava acutamente e non meno profeticamente di Eliot il grande teologo e filosofo Henri de Lubac nel suo volume «Il dramma dell'umanesimo ateo», si può organizzare cer-

tamente il mondo contro Dio, ma la cosa tremenda o tragica è che dopo aver organizzato il mondo contro Dio si trova il mondo organizzato contro l'uomo.

È di questi ultimi decenni la percezione drammatica, fino alla tragedia, che il regno dell'uomo non è spuntato; ed il tempo di questa percezione si sta diffondendo.

Comunque la si giudichi e qualunque sia la nostra posizione religiosa, è impossibile negare al grande pontificato di Paolo VI e di Giovanni Paolo II, l'uno in profonda continuità con l'altro, di essere i punti che hanno catalizzato questa percezione.

L'uomo abbandonato alla propria autonomia originale, l'uomo che affronta l'esistenza esclusivamente forte della sua capacità di conoscenza scientifica e perciò che affronta la realtà e ne tenta una manipolazione soltanto in base alle proprie capacità tecnologiche non è felice, cioè non è stato realizzato quello che si era promesso.

È interessante riportare una citazione da un discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al V Simposio del Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee nell'Ottobre dell'82:

«È interessante rilevare come, partendo da sistemi e da scelte che intendevano assolutizzare l'uomo e le sue conquiste terrene, si è arrivati oggi a mettere in discussione precisamente l'uomo stesso, la sua dignità ed i suoi valori intrinseci, le sue certezze eterne e la sua sete di assoluto».

Dove sono oggi i solenni proclami di un certo scientismo che prometteva di dischiudere all'uomo spazi infiniti di progresso e di benessere, dove sono le speranze dell'uomo che, proclamata la morte di Dio, si sarebbe collocato finalmente al posto di Dio nel mondo e nella storia avviando un'era nuova in cui avrebbe vinto da solo tutti i propri mali?

Il sole dell'avvenire non è ancora spuntato così come l'hanno avuto in mente generazioni e generazioni di rivoluzionari; e dove è spuntato i raggi sono stati rossi, troppo rossi, del sangue che è stato chiesto perché questo sole spuntasse.

Le tragiche vicende di questo secolo che hanno insanguinato il suolo d'Europa in conflitti fratricidi, l'ascesa di regimi totalitari ed autoritari che hanno negato e negano la libertà ed

i diritti fondamentali dell'uomo, i dubbi che pesano su un progresso che, mentre manipola i beni dell'universo per accrescere l'opulenza ed il benessere, intacca l'habitat dell'uomo e costruisce tremendi ordigni di distruzione, l'epilogo fatale delle correnti filosofico-culturali e dei movimenti di liberazione chiusi alla trascendenza, tutto questo ha finito per disincantare l'uomo europeo, spingendolo verso lo scetticismo, il relativismo, se non ancora facendolo piombare nel nichilismo, nella insignificanza e nell'angoscia esistenziale.

Il nichilismo è una posizione duramente sperimentata da milioni di uomini. L'incapacità d'essere se stessi, l'incertezza sulle grandi questioni della vita e della morte, la paura che la tecnologia possa sfuggire alla capacità di controllo dell'uomo e determinare la fine dell'umanità, il rischio che i rapporti sociali assumano come unico criterio ultimo quello della violenza, sono esperienza dell'uomo normale, non sono spunti per esercitazioni accademiche.

L'osservazione tagliente contenuta nel 23 della «Gaudium et Spes», che non è il manifesto del progressismo cattolico, come talora si vocifera, ma lucida presa di coscienza della situazione del mondo nel quale la Chiesa è mandata come missionaria e la prosecuzione pastorale della costituzione dogmatica «Lumen Gentium», in cui la Chiesa ha approfondito la coscienza della propria identità e quindi della propria missione, è sotto gli occhi di tutti noi. Una cultura ed una società che emargina Dio rende l'uomo pezzo di materia e cittadino anonimo della città terrena.

Ma se l'uomo è un pezzo di materia della quale può disporre la scienza che cosa può impedire la manipolazione selvaggia?

Secondo una corrente ormai maggioritaria tra gli scienziati di questo mondo, il controllo politico.

Ma esso è sempre soggetto al consenso comune, alla maggioranza, che stabilirà se, come e fino a che punto trattare l'uomo come pezzo di materia. Interi popoli sono stati usati in questi ultimi secoli come massa di manovra o come cavie per la verifica delle ipotesi ideologiche.

Quanto è costato all'Europa ed al mondo la verifica dei vari -ismi politici: nazismo, fascismo, socialismo, comunismo?

È un'esperienza comune quella sintetizzata nel bellissimo passaggio del primo documento della Congregazione della fede sulla libertà e la liberazione in cui viene accusata questa situazione: ci sono popoli interi che aspettano di essere liberati dai loro liberatori perché essi hanno costruito una situazione di schiavitù qualche volta ben peggiore di quella denunciata.

Da tutto ciò consegue che l'uomo non conta come uomo, come persona, gli unici due modi di approccio all'uomo sono l'aspetto, per cui egli è un animale di una specie da conoscere e da razionalizzare al massimo.

La trentanovesima proposizione del Sillabo di Pio IX, studiata dalla maggioranza come il segno della profonda reazionarietà della Chiesa suonava così: «Lo Stato come fonte autonoma di tutti i diritti gode di un diritto che non conosce confine».

È questo Stato, liberal-borghese prima, fascista o nazista dopo, e poi marxista, che pretenderà di fissare l'inizio della vita e la fine e che pretende di dare all'uomo il suo diritto, cioè la sua identità.

C'è da riflettere su un'esperienza, non c'è da sovrapporre ad una esperienza una riflessione astratta.

Il nichilismo è la conseguenza dell'abbandono dell'esperienza dell'uomo comune che prova una precarietà assoluta. Per esempio, l'esperienza della continua subordinazione della persona e della vita al benessere ed al potere è consueta e quotidiana ed il problematicismo, il relativismo o lo scetticismo verso qualsiasi soluzione sembra essere l'estrema conseguenza della grande fiducia verso la ragione che sembra incrollabile.

Le generazioni del ventesimo secolo eredi del razionalismo dell'800 e del '700 sono profondamente scettiche.

Non è da poco che si parla di una crisi di legittimazione della scienza, non è da poco che si parla di una subordinazione totale della scienza ai ritmi della produzione, non è da poco che si parla della possibilità che la scienza venga usata contro l'uomo ed il suo benessere. Se questo abbandono avesse condannato la Chiesa, l'esperienza religiosa, cioè la posizione per cui l'uomo percepisce di non essere Dio e di essere strutturalmente in movimento verso qualche cosa di più grande di lui che lo definisce, ma non avesse condannato l'uomo, noi, che siamo sostanzialmente ragionevoli, non avremmo più nulla da obiettare. È che la storia sta giudicando coloro che hanno abbandonato la Chiesa ed il giudizio della storia su costoro, è esattamente la tendenziale scomparsa dell'uomo; non la scomparsa dell'uomo come animale biologico e come cittadino anonimo, ma la scomparsa dell'uomo come persona, che è infinitamente trascendente l'ordine sociale cui appartiene.

Tale giudizio è il grido che Sant'Ireneo, il primo grande Padre della Chiesa che ha vissuto in una situazione per tanti aspetti simile alla nostra, anche se non ancora segnata da una negazione molto più ideologizzata, di assolutismo politico, tante volte ripetuto da Giovanni Paolo II in questi anni: «Sembra che l'uomo stia scomparendo».

Questa è la questione culturale del nostro tempo, cioè che l'uomo sta prendendo coscienza del suo destino e quindi di ciò che esprime la sua personalità e la sua libertà, cioè la capacità di agire, come ci ha insegnato S. Tommaso d'Aquino, la capacità di scegliere, di realizzare atti adeguati al fine che deve perseguire.

È improvvisamente ritornata attuale la dimensione religiosa e il fenomeno più stupefacente di questi ultimi decenni è che l'uomo non è morto e non muore, perché ha la straordinaria capacità di ritornare alla questione del senso ultimo della vita.

3. Questa è la terza osservazione: c'è una resistenza attiva e positiva che l'uomo di questi ultimi decenni del secolo ventesimo sta attuando contro la sua riduzione a materia biologica o a materia politica.

Dalle ceneri dell'ideologia (per usare emblematicamente il titolo forse del libro più rivoluzionario che sia stato pubblicato negli ultimi decenni: la raccolta delle discussioni dei seminari filosofico-religiosi che adolescenti e giovani russi hanno realizzato fra gli anni '65 e '75, prima che una nuova massiccia

persecuzione disperdesse queste energie giovanili) sta rinascendo il senso religioso.

L'uomo non può evitare la domanda sul senso religioso della vita. Il dissenso dalle culture ufficiali all'Est come all'Ovest è l'humus nel quale si sta formulando una nuova posizione culturale, e anche se non ancora definita, è certamente nuova, perché riprende la direzione esatta di cammino. Noi non possiamo non misurarci con l'uomo; è una cultura morta, anche quella cattolica (come tenterò di dimostrare in questo terzo punto), quella che dialoga con le ideologie e cerca un compromesso con esse.

È una cultura viva quella che riprende il dialogo con l'uomo e con il suo senso religioso, cioè con il sentimento che spinge l'uomo a porsi la questione fondamentale della vita: che senso ha la sua esistenza, da dove nasce, perché vive, qual è il motivo adeguato che sorregge tutta l'esistenza.

Qual è dunque la posizione della Chiesa?

Va detto innanzitutto che la Chiesa cattolica non ha tradito l'umanità, ha resistito; mi riferisco al Cattolicesimo perché certamente invece il Protestantesimo nel suo nascere ha rappresentato un gravissimo cedimento nella direzione di cammino che ho cercato di individuare nel primo punto.

Infatti il Protestantesimo è una traduzione del Cattolicesimo in un senso più accettabile per la mentalità laica ed ateistica, una riduzione soggettiva della fede, quasi come sentimento. Da qui il dualismo programmato tra la fede come sentimento e la cultura come capacità di giudizio: sulla capacità di giudicare la fede non interviene.

Certo, il primo Protestantesimo affermava questa separazione astratta per difendere la purità della fede contro il problematicismo della cultura che nasce dalla crisi della cultura medioevale; ma comunque questo dualismo si è andato radicalizzando, per cui la fede è semmai una premessa di tipo culturale, è semmai una ispirazione morale, moralista, ma non ha la capacità di leggere in profondità, non ha la capacità di rispondere in maniera autentica a tutto il complesso delle esigenze della vita dell'uomo.

Un Protestantesimo come questo, come modernizzazione del Cattolicesimo, ha lasciato via libera alla società modernocontemporanea. Non sono gli studiosi cattolici, ma quelli protestanti che ci hanno insegnato cinquanta anni fa che senza l'aiuto sostanziale del protestantesimo il capitalismo non si sarebbe affermato.

Non sono gli studiosi cattolici, ma quelli protestanti che ci hanno insegnato che la religione di Stato, nel senso in cui è poi stata rigorosamente perseguita con la Rivoluzione Francese o con le Repubbliche democratiche popolari, è stata emblematicamente aperta dal discorso di Lutero ai prìncipi della nazione tedesca con la consegna della Chiesa allo Stato.

Perciò il Protestantesimo è certamente stato un grosso bastione in difesa dell'umanità che è caduto ed il Cattolicesimo ha dovuto combattere sia nei confronti di questo cedimento, sia nei confronti di tutta la laicizzazione della cultura e della società.

Certamente il senso profondo di questi ultimi secoli della Chiesa, da Trento al Vaticano II, è stato quello di resistere con le inevitabili rigidezze e sclerosi che avvengono in una minoranza assediata da tutte le parti.

Ma se come linea di tendenza il Cattolicesimo ha rappresentato in questi secoli il punto di riferimento sostanziale di una posizione autenticamente umana, bisognerebbe cominciare a rileggere il Magistero dei Papi degli ultimi due o tre secoli con gli occhi sgombri da tante precomprensioni, ma soprattutto da quella precomprensione manichea, reazionaria e progressistica, e cercare di rileggere questo magistero dal punto di vista dell'uomo e della preoccupazione per l'uomo.

La Chiesa cattolica è certamente oggi in una gravissima difficoltà a continuare questa resistenza, perché le caratteristiche fondamentali che ha combattuto del Protestantesimo e del Modernismo si sono quasi infiltrate in essa, cosicché oggi noi rischiamo di avere una Chiesa che, non nel suo magistero ultimo e certamente non nella sua coscienza immediata che il popolo cristiano ha, ma in molte strutture culturali intermedie, sostanzialmente si sta come arrendendo.

La cultura e l'ideologia di questo mondo sono indiscutibili, il problema è crearsi uno spazio all'interno di questa situazione. Non si discutono i princìpi ultimi, se non formalmente, ma la Chiesa sembra esaurirsi nel ridurre le conseguenze negative di questa mentalità, di questa società. Ad esempio, nella società molti sono gli handicappati e gli anormali, allora il volontariato cattolico cercherà di ridurre queste conseguenze; alcuni uomini agiscono per fini egoistici, altri buoni sanno agire per fini altruistici, ben inteso un altruismo che si fonda e che si giustifica non sulla fede, ma sulla razionalità: il Cattolicesimo come un volontariato generoso che riduce le conseguenze negative della società, ma non ha la forza di discutere i presupposti della società, è purtroppo l'immagine di Cattolicesimo più diffusa.

Tutto questo è una linea di tendenza larghissimamente diffusa, mi pare di vederla dovunque, gravemente contraddittoria con ciò che la Chiesa ha ricevuto dal Concilio Ecumenico Vaticano II. L'interpretazione e lo sviluppo di esso nel Magistero pontificio di Giovanni Paolo II, e prima di Paolo VI, è invece esattamente la consapevolezza che la struttura profonda della Chiesa è la sua identità di fede, è il suo essere sacramento di Cristo, è il suo essere piccolo gregge, ma mandato a tutti gli uomini come segno certo di unità, di verità e di pace; oppure, come diceva il Papa alla minuscola minoranza delle isole Figi: «Il mondo ha bisogno di luce e di chiarezza, cioè di noi».

La consapevolezza conciliare della propria identità di fede e della propria missione è quella di essere mandati agli uomini non per una capacità propria, ma per portare il mistero di Cristo, l'inaudito annuncio che non solo l'uomo non è Dio, ma che Dio si è fatto uomo, perché l'uomo diventasse se stesso.

Questo è lo scardinamento di qualsiasi ideologia.

Infatti il presupposto dell'ideologia è che l'uomo basta a se stesso, mentre il cuore dell'annuncio cristiano è esattamente l'opposto, cioè che l'uomo non basta a se stesso e proprio per questo Dio ha avuto compassione dell'uomo e si è fatto uomo tra gli uomini, perché ogni uomo potesse finalmente vedersi nelle fattezze di Cristo morto e risorto e realizzare sé ed il mondo.

Il Papa qualche anno fa, parlando ai partecipanti al Meeting dell'amicizia tra i popoli a Rimini, ha detto: «Cristo morto e risorto è la possibilità ed il modo con cui l'uomo può divenire se stesso».

Ecco, questa è la grande questione ecclesiale.

E non è lecito dire che la Chiesa ha consapevolmente abbandonato l'umanità, ma anzi che ha resistito al di là di ogni valutazione e di ogni previsione.

Ed in questa capacità di resistenza, che ha fruttato ovunque certamente il martirio di migliaia di suoi figli, si può affermare che la Chiesa abbia resistito.

Purtroppo l'equivoco nasce oggi; le difficoltà sorgono proprio ora in un momento che invece sarebbe particolarmente ricco di possibilità, perché la Chiesa con il Concilio ha ripreso ed approfondito la propria autocoscienza, ha capito che il problema non è mettersi ai margini di una società che sta andando alla deriva, per cercare di temperarne le conseguenze, ma la responsabilità della Chiesa è la trasformazione dell'uomo e della storia.

In questo senso sono decisive le prime parole, annunzianti una novità totale, dell'Omelia d'inizio di Pontificato di Giovanni Paolo II: «Aprite le porte a Cristo voi tutti uomini, popoli, nazioni, stirpi, sistemi economico-politici e sociali». Il problema della Chiesa è l'uomo in ogni tempo ed in ogni situazione, è l'uomo, cioè il suo bisogno di Dio, il suo bisogno di significato. L'avvenimento cristiano che vive nella Chiesa è la risposta definitiva che Dio ha dato e dà ormai per sempre a tale bisogno. Per questo cieli nuovi e terra nuova non sono nell'«eskaton», ma iniziano, come dice la *Lumen Gentium,* sensibilmente nella storia.

La Chiesa è mandata a rendere presente sensibilmente il regno, quel regno che Cristo compirà, cui Cristo darà compimento definitivo secondo i suoi tempi che non sono a disposizione dell'uomo. Ma quel regno di Dio è stato iniziato sensibilmente nella storia e la Chiesa è mandata a costruirlo ed a dilatarlo nel tempo. Per questo la Chiesa porta ad una nuova vita, di coscienza, di rapporti e di dialoghi che saltano al di

sotto, non al di sopra, le ideologie ed i sistemi; non perché essi non si debbano giudicare, ma perché la prima preoccupazione è quella di recuperare l'uomo.

Paolo VI nella *Ecclesiam Suam* diceva: «Non abbiamo neanche bisogno di condannarle noi le ideologie, si condannano da sole, perché non sanno spiegare l'uomo».

4. Da tutto ciò deriva l'ultima osservazione: vi è una sfida posta a noi cristiani, ma che dopo Assisi[2] è nei confronti di tutti gli uomini religiosi, che chi è veramente cattolico come Giovanni Paolo II sa recuperare, sa riconoscere ed organizzare, come in una grande battaglia contro l'ateismo. Perché questo è stato Assisi: la capacità che il Cattolicesimo pienamente vissuto ha di valorizzare tutto l'aspetto autentico delle varie religioni che sono in funzione di una opposizione cosciente a quell'ateismo a cui si deve impedire, per quel che si può, di portare alle estreme conseguenze questa distruzione dell'uomo.

La prima sfida che si riceve dalla nostra fede e non dal mondo, è quella di essere un avvenimento capace di rispondere alle esigenze vere dell'uomo, capace di educare l'uomo alla totalità delle sue dimensioni umane, capace di promettere e di far sperimentare, nel concreto delle vicende storiche, che l'uomo può essere veramente se stesso soltanto nella luce di Cristo.

E qui certamente la sfida è molto grave e radicale: o la Chiesa, e quindi ogni comunità cristiana, ogni singolo cristiano, recupera la coscienza di questo ed allora diventa un interlocutore interessante, oppure la comunità cristiana finisce per spegnersi come si spegnerà questa società.

Questa società sarà scardinata certamente dalla reazione dei popoli, ed il passaggio dal secondo al terzo millennio, a cui Giovanni Paolo II guarda fin dal primo giorno del suo pontificato, sarà certamente un grande avvenimento, anche affettivo, perché in ogni momento della storia il passaggio da un secolo all'altro, ma soprattutto da un millennio all'altro, ha segnato un momento di effervescenza dal punto di vista culturale e morale.

[2] L'autore si riferisce al primo incontro di preghiera del Santo Padre con i capi delle più importanti religioni del mondo (N.d.r.).

Il quesito: «È l'umanità che ha abbandonato la Chiesa o è la Chiesa che ha abbandonato l'umanità», apparterrà al passato e descriverà un momento transitorio della storia della Chiesa e dell'umanità, solo se la comunità cristiana e i singoli cristiani percepiscono la profondità e la definitività della propria vocazione.

La sfida che incombe su di noi è recuperare la novità che è Cristo presente nel mistero della Chiesa, con profondità e portarlo con serenità, ma con inesorabilità ad ogni uomo.

È questa compagnia all'uomo in nome di Cristo che esaurisce la nostra posizione e la nostra responsabilità.

L'uomo che vuol comprendere se stesso fino in fondo, deve con la sua inquietudine ed incertezza, con la sua debolezza e peccaminosità, con la sua vita e con la sua morte avvicinarsi a Cristo.

Se in lui si attua questo profondo processo, allora egli produce frutti non soltanto di adorazione a Dio, ma anche di profonda meraviglia di se stesso.

Questo profondo stupore riguardo al valore ed alla dignità dell'uomo si chiama Vangelo, si chiama buona novella, si chiama Cristianesimo. Questo stupore giustifica la missione della Chiesa nel mondo, anche e forse più ancora nel mondo contemporaneo.

Portare gli uomini allo stupore che la salvezza c'è, aiutare gli uomini nella libertà di una proposta e non nella imposizione coatta di un sistema, neanche quello religioso: questo è il tempo che viviamo. Abbiamo alle spalle una umanità che, abbandonando la Chiesa, si trova quasi tendente a zero. L'uomo è quasi come pezzo di materia, come un cittadino anonimo della città terrena: questo è l'esito paradossale della presunzione dell'uomo di essere Dio che ha prodotto la disumanizzazione.

L'uomo di oggi è istintivamente scettico su di sé e sul proprio destino e sperimentiamo ogni giorno la tentazione che egli prova di essere solo di fronte a se stesso e di fronte al mondo.

Viviamo un mondo ecclesiale che è, come diceva Paolo VI in uno dei suoi ultimi discorsi, grande e terribile, grandioso e terribile: grandioso perché c'è il grande flusso della coscienza conciliare così come il magistero dei Papi lo ha ripreso e rilanciato, dall'altra c'è la terribilità di una tentazione che, dopo aver preso posto nel cuore dell'umanità atea, sta prendendo posto nel cuore della Chiesa. La tentazione della dimissione, dell'autosvuotamento, la tentazione di essere come il ruolo che assegnava la Costituzione civile del clero del 1790 ai religiosi solo dopo aver giurato fedeltà alla Costituzione, esattamente come per i regimi dell'Est di oggi; la tentazione di essere i formatori della coscienza sociale, un autosvuotamento filantropico e sociologico.

La terribilità della sfida che ci viene dalla fede esige oggi l'esistenza di una comunità cristiana viva, cosciente della propria identità, lietamente lanciata nella missione di portare all'uomo la presenza di Cristo e disposta a vivere questa compagnia con tutti gli uomini, perché dalle ceneri dell'ideologia possa nascere un inizio reale del mondo nuovo che il Signore ha già attuato nella sua vita, nella sua passione, nella sua morte, che noi dobbiamo attivamente costruire nella storia e che Lui compirà come e quando vorrà, ma che non compirà definitivamente se non come manifestazione definitiva di quello che stiamo vivendo.

Non c'è nulla di più anticristiano che un'escatologia che sia in rottura totale con quello che la Chiesa è nel mondo.

Essa è nel mondo pellegrina, perché costruisce fin d'ora come può quella definitività che il Signore compirà.

Su questo punto si gioca tutta la credibilità della Chiesa che manifesta se la Chiesa, cioè ciascuno di noi, ricomincia ad essere credente.

Il problema iniziale dunque si risolve tutto in questa espressione: come vivere con verità la verità della nostra vocazione cristiana!

LUIGI NEGRI

La religione alienazione dell'uomo?

Come premessa, va notata la novità culturale per cui si può oggi dibattere di nuovo senza pregiudizi della coscienza religiosa dell'uomo, moderno o contemporaneo potrebbe anche essere secondario. Ciò significa che siamo usciti da una pregiudiziale ideologia secondo cui l'aggettivo «religioso» era sentito immediatamente come negativo, come depotenziato o depotenziante, un aggettivo sovrastrutturale o un aggettivo poco o tanto patologico, addirittura sul piano psicologico. La religione e quindi la coscienza religiosa è stata avvertita per secoli come qualcosa di non interessante, se non per accertarne e per ribadirne in modo sempre sbrigativo la fine, la necessità di un suo superamento. Credo invece che il momento culturale che stiamo vivendo abbia riproposto la questione in termini oggettivi.

Per chiarire questa premessa, vorrei riprendere un brano da uno dei primi discorsi di papa Giovanni Paolo II, contenuto nel Suo messaggio della prima Epifania del Suo pontificato. Allora il Papa disse: «Da più di 100 anni l'uomo credente è stato messo sotto una grave accusa; la religione, secondo le parole dell'accusa, aliena l'uomo, cioè lo priverebbe di ciò che è sostanzialmente umano».

Il tema dell'alienazione religiosa percorre in modo unico, anche se con articolazioni diverse, la cultura laica e secolarista.

«È stata compiuta – prosegue il Papa – una divisione radicale fra ciò che è sostanzialmente umano e ciò che è trascendentale.

Nei tempi moderni è stata ripetuta la vecchia formula «Non cercare cose più alte di te». Contrariamente a questa accusa e a questo divieto, i Re Magi dall'Oriente si affrettarono ad andare a Betlemme e insieme con essi tanti, tanti altri uomini: tutti testimoniano che ciò che è sostanzialmente umano si esprime non nella formula citata prima, ma in un'altra parimenti antica «Cerca le cose più alte di te». Bisogna andare con i Magi a Betlemme; insieme con loro cammina ogni uomo che riconosce come definizione della sua umanità la verità dell'apertura del suo spirito a Dio».

Credo che la crisi culturale in cui siamo immersi, che è l'ultimo frutto di una mentalità ideologica in cui l'uomo si è posto come significato ultimo della vita, quindi chiuso a qualsiasi rapporto con l'Altro, è determinata dal fallimento della mentalità ideologica. Questa crisi ripropone una definizione dell'uomo in cui il problema religioso è precisamente contemplato come il problema tipico dell'uomo. Il problema religioso non dice immediatamente una qualificazione di tipo confessionale né un'opzione; innanzitutto dice una evidenza elementare, l'evidenza di un bisogno sostanziale, quello del senso ultimo della vita, il bisogno di un orientamento di fondo.

Per usare una distinzione caratteristica proprio della filosofia moderna, e contemporanea, il bisogno del senso ultimo, contrapposto al bisogno dei significati particolari. È come se l'uomo, che ha esaurito secoli grandiosi per questo aspetto di ricerca analitica, di capacità di strumentazione per analizzare la realtà, di capacità di manipolazione della realtà, oggi avvertisse l'insufficienza, non l'inutilità ma l'insufficienza di tutto questo e si riponesse il problema qualitativo: qual è il senso ultimo della vita?

È la presenza del senso ultimo che orienta tutte le ricerche particolari; è la presenza o l'assenza del senso ultimo che getta una luce positiva o negativa sulle ricerche particolari.

La premessa vuole accertare un trapasso di mentalità. Quello che ora dico, sembrava inutile o dannoso, alienante, come dice il Papa, negativizzante la stessa esperienza dell'uomo.

Adesso prende posto all'interno di una considerazione realistica dell'uomo.

Poiché le nostre mani non ci hanno salvato, poiché lo straordinario progresso tecnologico e scientifico, pur mettendoci a disposizione strumenti e patrimoni assolutamente eccezionali, non è campo di risposta a questa domanda ultima, è necessario che si ritorni a considerare quello che da troppo tempo si considerava sepolto.

Al di là di tanta faziosità ideologica, al di là di tanto tentativo di chiudere gli occhi di fronte alla realtà, oggi non si può ragionevolmente escludere che la possibilità di risposta ultima al problema della vita venga proprio da quel livello dell'esistenza umana che si era considerato superato. Chi oggi è attento alle trasformazioni culturali deve registrare l'attualità del senso religioso, la riapertura di quelli che Dostoevskij chiamava «i maledetti problemi», la meritabilità della questione fondamentale come questione del senso ultimo della vita.

L'epilogo della Scuola filosofica e sociologica di Francoforte con quella imprevista eppure concretissima riscoperta del senso religioso come una parola definitiva verso l'uomo, quella nostalgia del totalmente Altro, su cui si è chiusa la quarantennale fatica di Horkheimer, quel desiderio di incontro con il Mistero senza cui l'uomo non si raccapezza più, per dirla con un'altra espressione ormai leggendaria di Horkheimer, tutto questo dice che un serio itinerario culturale non può più giocare negli ambiti ristretti delle esclusioni pregiudiziali. La religiosità si pone oggi come un fattore altrettanto oggettivo, altrettanto imponente, altrettanto provocante come qualsiasi altro fattore della realtà.

Ma dobbiamo riscontrare una ripresa del senso religioso e insieme una lontananza dalla Chiesa.

Istintivamente l'uomo di oggi, né il consumista del consumismo occidentale nel quale la persona viene sacrificata al benessere, né ovviamente l'uomo anonimo della società totalitaria dell'Est, sacrificato appunto alla cultura del potere; ma l'uomo che ritorna ad esser pensoso del suo destino, l'uomo che comincia la battaglia da giganti attorno al senso dell'esse-

re, cioè alla sua vita, per usare l'indimenticabile espressione di Platone che definisce uomo solo colui che può fare una battaglia da giganti attorno al senso dell'essere, o l'uomo che è alle prese con la sua morte, per citare Heidegger; l'uomo pensoso del suo destino non pensa alla Chiesa innanzitutto come campo, come luogo dove eventualmente incontrare un aiuto sostanziale per questa impresa. Non gli è immediato pensare alla Chiesa perché realmente l'umanità ha abbandonato la Chiesa.

L'Età moderna è stata caratterizzata indubbiamente da una voluta, cosciente, responsabile eliminazione della tradizione cristiana per sostituire ad essa una visione immanente o autoimmanente della vita dell'uomo e del suo rapporto con la realtà. L'esclusione di Dio è stata fatta sul presupposto che la Sua presenza minacciava l'uomo. Forse val la pena di evocare qui un altro grande maestro del pensiero filosofico e teologico di questo secolo, il padre Henri de Lubac, che 45 anni fa in una situazione di cui nessuno avrebbe potuto prevedere gli sviluppi, nella sua opera *Dramma dell'umanesimo ateo* ha indicato le linee di un bilancio particolarmente realistico ed impegnativo dei due secoli precedenti il nostro. È stato il tentativo di creare un umanesimo non cristiano, un umanesimo in cui il riferimento a Dio era sentito come minaccioso; Dio era quell'altro, l'insieme di tutti quegli altri che minacciavano l'originaria autoconsistenza dell'uomo.

Un altro grande autore, Romano Guardini, ha definito così l'uomo moderno: «l'uomo che non ha bisogno altro che di sé per esistere»; l'uomo solo, l'uomo metafisicamente solo che ha a disposizione immediatamente gli strumenti per conoscere adeguatamente la realtà e la scienza e che non ha a disposizione quella risorsa morale e quindi tecnica che è capace di trasformare la realtà secondo le autentiche esigenze dell'uomo.

Gli ultimi due secoli riguardano la sfida: si può costruire l'uomo vero, si può conoscerlo, si può razionalizzare la realtà, e la politica, come scienza ultima dell'uomo, è stata il tentativo di costruire una società senza Dio, cioè totalmente a misura dell'uomo. Il grido di Bakunin è il grido fatto proprio dalla cultura secolarista: al regno di Dio bisogna sostituire il regno

dell'uomo. È stata una linea di tendenza, la direzione di un cammino per un'impresa secolare che si è svolta gradualmente. Sono trascorsi tre secoli e mezzo dall'alba di questa scelta secolarista, già contenuta nell'umanesimo del Rinascimento italiano, ma che coglie il massimo della chiarezza nel progetto ideologico illuminista e trova il suo compimento nelle grandi ideologie totalitarie del XVIII secolo fino al progresso tecnologico del XX secolo. È una linea di tendenza, ma enucleabile chiaramente: è necessario che Dio muoia perché l'uomo viva.

Nel grande e ascoltatissimo profeta del XX secolo, F. Nietzsche, questo risuona come qualcosa di indiscutibile, qualcosa da cui non si può recedere. Un umanesimo esclusivo: l'umanità ha abbandonato la Chiesa, ha rescisso questo legame; a una antropologia, a una concezione dell'uomo aperto al Mistero, trascendentale, come dice Giovanni Paolo II, ha sostituito una antropologia autoimmanente: tutto è già nell'uomo, e l'uomo ha in sé originariamente questa perfezione, questa capacità di conoscenza adeguata e questa capacità di manipolazione esauriente, esaustiva.

Ma noi, uomini del XX secolo, non possiamo più accontentarci delle promesse; Hegel diceva che la storia è il tribunale delle idee e allora non possiamo non chiederci se questa immensa promessa di autocostruzione dell'uomo, di autoliberazione solo attraverso le sue forze, ha trovato un compimento adeguato.

Ai partecipanti ad un congresso su «Evangelizzazione e ateismo» (10-10-'80) Giovanni Paolo II diceva: «Come non essere in particolare sensibili al dramma dell'umanesimo ateo in cui l'ateismo e più precisamente l'anticristianesimo viene a schiacciare la persona umana che aveva voluto liberare dal pesante fardello di un Dio oppressore?». Non è vero che l'uomo possa organizzare la sua vita senza Dio: i secoli moderni stanno ad indicarci che l'uomo può consapevolmente organizzare la sua vita contro Dio.

Quel che vedo è che senza Dio egli non può in fin dei conti che organizzarla contro l'uomo. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo disumano.

«Le tragiche vicende – proseguiva il Papa nell'Ottobre dell'82 parlando ai Vescovi europei radunati in Simposio – di questo secolo che hanno insanguinato il suolo dell'Europa, in spaventosi conflitti fratricidi, l'ascesa di regimi autoritari e totalitari che hanno negato e negano la libertà e i diritti fondamentali dell'uomo, i dubbi e le riserve che pesano sul progresso che, mentre manipola i beni dell'universo per accrescere l'opulenza ed il benessere, non solo intacca l'habitat dell'uomo, ma costruisce anche tremendi ordigni di distruzione; l'epilogo fatale delle correnti filosofico-culturali e dei movimenti di liberazione chiusi alla trascendenza; tutto questo ha finito per disincantare l'uomo europeo, spingendolo verso lo scetticismo, il relativismo, se non ancora facendolo piombare nel nichilismo, nella insignificatezza e nell'angoscia esistenziale». Non il credente, ma l'uomo, non può non tirare un bilancio almeno solamente perplesso. Abbiamo aspettato il regno dell'uomo ed è venuto un regno sull'uomo, un regno del sistema sull'uomo.

Il Concilio Ecumenico Vaticano II nell'approfondita analisi sulla situazione dell'uomo contemporaneo, contenuta nella *Gaudium et Spes* dice: «L'uomo senza Dio è facilmente ridotto a particella della natura o a cittadino anonimo della città terrena». La riduzione biologico-materialistica che farà ricordare agli storici questi decenni, come i decenni della più impressionante e selvaggia manipolazione genetica; questi secoli che non potranno non essere ricordati come i secoli della manipolazione politica in cui intere masse sono state usate per mosse di manovra per la verifica di ideologie politiche, danno realismo a questo bilancio. L'uomo è profondamente in crisi, l'uomo pensoso del suo destino è in crisi e si sente lontano da tutti, certamente lontano dalla Chiesa perché il sottofondo della sua anima e della sua coscienza è ancora dominato da una estraneità nei confronti della tradizione cristiana.

Ma insieme, l'uomo pensoso del suo destino non può non accertare i termini di un fallimento, ora che ha voltate le spalle a quell'unico Avvenimento che solo ha storicamente la pretesa di essere il senso della vita presente e non un'idea sul senso della vita né una dottrina.

I momenti massimi dell'autorivelazione del Cristo figlio di Dio nel Vangelo di S. Giovanni sono quelli che cominciano, come dicono i grandi esegeti antichi e moderni, con l'espressione intradotta «sono io» perché riprende e verifica definitivamente il misterioso nome di Dio rivelato da Jahvè a Mosè nel roveto ardente: «Io sono».

È accaduto un fatto certamente anomalo: un uomo della storia, un punto della storia grida a tutta la storia precedente e futura che d'ora in poi deve misurarsi con lui, con questo Avvenimento.

Voltate le spalle, ci saremmo dovuti aspettare che fossero mantenute le promesse. Se l'uomo fosse più felice che nella tradizione cristiana, se fosse più consapevole di sé e del proprio destino, della propria libertà, della propria responsabilità, se l'uomo fosse un soggetto creativo di storia, respingeremmo tranquillamente la tradizione cristiana perché ci interessa l'uomo. La questione non è se Dio esiste, ma come fa l'uomo ad essere se stesso, perché misurandoci, pensosi del nostro destino, con la realtà nella quale viviamo, non abbiamo motivo di ottimismo. La particella della materia o l'elemento anonimo della città terrena sono troppe volte l'unica definizione dell'uomo, e anche se non lo definiscono nella teoria, lo definiscono nella pratica, perché l'uomo è considerato universalmente come una teoria manipolabile.

È così difficile che l'uomo pensi alla Chiesa; è più facile che pensi a Cristo. La nostra età è quella di una ripresa sentimentale, istintiva, non categoriale di Cristo. Un Cristo come il grande personaggio che esce dalle pagine del Nuovo Testamento, affascinante e commovente come lo fu nell'esperienza di Dostoevskij, ma ultimamente non incontrabile, non sperimentabile, incapace di trasformare l'esistenza. Quindi l'ultima, la suprema utopia tra le utopie: un Cristo che scende al livello delle utopie, che presto o tardi fallisce anch'esso nel cuore della coscienza dell'uomo.

Allora l'umanità ha abbandonato la Chiesa, ma così ha abbandonato se stessa; allora da soggetto della storia, come con enfasi proclamava il Rinascimento con la sua immagine di «di-

vus», si è passati all'amara esperienza dell'uomo oggetto. Che cos'è l'uomo oggi? Un oggetto.

Per tener fede alla grande enfasi rinascimentale, razionalistica e illuministica, l'ultimo maestro di questa età ha dovuto inventare il «super-uomo» come colui in cui, almeno, non viene completamente a finire la grande promessa dell'autoliberazione. Periscano tutte le generazioni se servono per il superuomo. Ma H. Heine, giovane poeta tedesco, uscendo dal circolo della sinistra hegeliana, scrive in una lettera ai suoi amici: «Me ne vado perché non voglio che la mia vita serva da strame per le generazioni venture».

Se l'umanità ha abbandonato la Chiesa, questa estraneità, questa lontananza ha segnato l'uomo di oggi, non l'uomo del positivismo ottocentesco, che era tutto confidante nella sua capacità, né l'uomo delle grandi ideologie totalitarie del XX secolo, tutto affidato al progetto ideologico. L'uomo di oggi, pur crinato da questa situazione in cui vive, fa fatica a pensare alla Chiesa; solo una piccola minoranza si rivolge ad Essa. È aumentata quantitativamente da quando a guidare la Chiesa c'è un uomo in cui è evidentemente incarnata la capacità di attenzione all'umano, che è il contenuto fondamentale della liberazione evangelica, perché Cristo è venuto affinché avessimo la vita e l'avessimo piena.

Si può concludere con una lunga ma bellissima citazione della *Redemptor hominis*, che raccoglie la premessa e le osservazioni fatte: «L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente...

Nel mistero della Redenzione l'uomo diviene nuovamente "espresso" e, in qualche modo, è nuovamente creato... L'uomo che vuol comprendere se stesso fino in fondo – non soltanto secondo immediati, parziali, spesso superficiali e perfino apparenti criteri e misure del proprio essere – deve, con la sua inquietudine e incertezza e anche con la sua debolezza e peccaminosità, con la sua vita e morte, avvicinarsi a Cristo. Egli

deve, per così dire, entrare in Lui con tutto se stesso, deve "appropriarsi" ed assimilare tutta la realtà dell'Incarnazione e della Redenzione per ritrovare se stesso».

La Chiesa esiste nel mondo come luogo storico in cui l'uomo può appropriarsi dell'Incarnazione di Dio e della Redenzione di Dio; la comunità cristiana esiste nel mondo come luogo dell'incontro con Cristo, come luogo in cui la nostra coscienza e la nostra libertà possono assimilarsi a Cristo. «Se in lui si attua questo profondo processo, allora egli produce frutti non soltanto di adorazione di Dio, ma anche di profonda meraviglia di se stesso... Quel profondo stupore riguardo al valore e alla dignità dell'uomo si chiama Vangelo, cioè la Buona Novella. Si chiama anche Cristianesimo».

È il momento di rivivere il Cristianesimo nella sua integralità, come esperienza di Chiesa, come avvenimento di vita nuova che si compie nell'appartenenza al mistero di Cristo presente nella Chiesa. È il momento di sperimentare la Redenzione e di portarla con umiltà e con fierezza sulla strada di ogni uomo, perché incontrandosi l'uomo veda almeno il segno di Cristo e senta un'ultima eco di quella voce, quella di Dio che chiama ognuno per nome.

Ciascun uomo è chiamato ad essere responsabile di sé; a nessuno si può imporre la fede, ma a tutti può essere testimoniata perché aderendo al mistero di Cristo nella Chiesa, ciascun uomo se vuole può diventare se stesso.

MARINA MASSIMI

L'uomo alla ricerca della sua identità

La Chiesa a confronto con la scienza dell'uomo

Introduzione

Per alcuni decenni del nostro secolo, la scienza moderna ha accampato la pretesa di essere maestra di verità per l'uomo, non solo per ciò che riguarda la conoscenza ed il controllo dei fenomeni naturali, ma anche nell'ambito delle realtà più propriamente umane e sociali. Nell'assumere tale prospettiva (che è stata denominata «scientismo»), essa ha criticato e rifiutato tutte quelle fonti di verità che, proprie della tradizione e dell'esperienza, avevano guidato il cammino dell'umanità nel corso della storia. Tra di esse, le diverse espressioni della religiosità, in particolare il cristianesimo, sono state particolarmente prese di mira dalla mentalità scientista, come responsabili della condizione di ignoranza, di passività, di infelicità e di repressione del genere umano. Liberare l'uomo significava dunque liberarlo dalla dipendenza nei confronti di una realtà più grande e misteriosa, renderlo autonomo e creatore del proprio destino. I risultati di questa «nuova» e pretesa «verità» sull'uomo sono oggi drammaticamente evidenti nel mondo e sono sufficienti a confutare la menzogna di tale antropologia.

Tuttavia, se la stessa scienza moderna oggi ha ritrovato la coscienza dei suoi limiti ed ha assunto un atteggiamento umile nei confronti dell'ineludibile aspetto misterioso del reale, gli effetti dello scientismo ancora perdurano nella mentalità degli uomini e dei popoli, anche attraverso il potere dei mezzi di

comunicazione che li hanno amplificati ed inculcati nelle coscienze individuali e negli ambienti sociali del mondo intero.

L'uomo di oggi si dibatte perciò nel suo stesso enigma. Alla ricerca della propria identità, non riconosce o non incontra più ambiti in cui possa riscoprire la sua verità e si ritrova sempre più solo di fronte al suo stesso mistero e di fronte alla pretesa prepotente di un Potere che lo vorrebbe rendere totalmente controllabile e predeterminato.

In questa situazione, l'imbattersi in una realtà di Chiesa può davvero significare per la persona lo sperimentare quella «verità che fa liberi» che Gesù Cristo è venuto ad incarnare e a portare all'uomo, oggi come sempre nel corso della storia.

Sarà utile, per capire la portata ed il significato profondo di tale affermazione, ripercorrere alcune tappe più rilevanti della storia culturale del nostro secolo, tappe in cui acutamente si è giocato il dramma dell'uomo moderno alla ricerca di se stesso, a partire da sé. In particolare, analizzeremo il ruolo rivestito in questo processo dalla Psicologia Scientifica, nella misura in cui essa si è fatta interprete di tale pretesa.

La psicologia scientifica e le sue diverse prospettive sull'uomo

Pavlov: L'applicazione del metodo scientifico allo studio dell'uomo

Ivan Petrovic Pavlov (1849-1936) fu uno dei più grandi studiosi del XIX secolo nel campo della Fisiologia del Sistema Nervoso; a lui si deve l'importantissima scoperta dei riflessi condizionati, scoperta che avrà una influenza decisiva sullo sviluppo della Psicologia scientifica moderna.

In nome della «fede» nella intelligenza e nella scienza umane come mezzo per raggiungere la verità, Pavlov cerca di rispondere alla profonda esigenza umana di comprendere il proprio io ed i suoi simili, applicando il metodo scientifico proprio della Fisiologia alla conoscenza dei fenomeni della soggettività umana.

In tale ottica, l'uomo viene definito in termini puramente naturalisti, ossia come un sistema naturale, parte della grande «macchina» dell'Universo. Questo, che era stato il sogno dei filosofi ed ideologi illuministi del secolo XVII, sembra ora potersi realizzare con lo sviluppo di una scienza che applichi all'essere umano lo stesso metodo usato nello studio dei sistemi meccanici: «L'uomo è naturalmente un sistema, o per parlare un po' grossolanamente, una macchina, come ogni altro nella natura, soggetto alle leggi ineluttabili ed uniformi che governano tutti i fenomeni naturali»[1].

Tuttavia, nell'esperienza umana così come ognuno di noi la vive, ci sono alcuni fattori che contraddicono tale riduzione e che non possono essere censurati: l'esistenza di ideali, di aspirazioni e la capacità di cambiare se stessi e la realtà all'intorno a partire da questi, la consapevolezza di una dignità peculiare, il desiderio dell'immortalità, la sete dell'infinito, della bellezza, dell'amore, il riconoscimento del bene e del male, l'ansia per la pace e la giustizia. Tutto ciò rimanda ad un altro orizzonte, ad una natura dell'uomo che trascenda la grande macchina del mondo. Occorre allora che la scienza definisca un nuovo valore dell'uomo dentro i confini del suo discorso ed orizzonte, ponendolo al culmine di un lungo processo evolutivo, considerandolo il prodotto più perfetto della ininterrotta «marcia» dell'evoluzione universale. La natura diviene così l'ambito di cui l'uomo si riconosce appartenente, figlio, la matrice cui egli deve la sua «diversità», ma nello stesso tempo di cui conosce l'ordine, le leggi che la governano, e che perciò egli stesso può determinare, controllare e trasformare. Al Mistero di Dio come spiegazione dell'enigma dell'uomo si sostituisce l'ignoto di leggi naturali ancora sconosciute che un giorno potranno fornire la spiegazione esaustiva di ciò che oggi ci tormenta e che non possiamo risolvere.

C'è, evidentemente, un presupposto metafisico che fonda questa visione dell'uomo e del mondo, c'è una fede nell'uomo che sostituisce la fede in Dio. C'è insomma una posizione

[1] *Risposta di un fisiologo agli psicologi*, 1932, in Mecacci, 1971, p. 192.

umana a priori che costruisce una visione «scientifica» dell'uomo, giustificandola (ideologicamente) come il prodotto della scienza stessa.

La spiegazione meccanicistica dell'uomo si rivela un'utopia, qualcosa che fornisce una visione generica ed astratta dell'uomo e dell'umanità ma che non risponde alle esigenze dell'oggi, al problema reale che è l'esistenza di ogni uomo concreto, all'esigenza che ciascun io concreto ha di capire se stesso, la propria origine ed il proprio destino, di orientare la sua azione secondo la logica di un itinerario che dia significato alla sua presenza nel mondo, di costruire una compagnia umana con chi ha intorno a sé: «Oggi non si potrebbe descrivere la nostra vita mentale sul piano della meccanica letteralmente intesa... Una interpretazione veramente meccanicistica resta l'ideale delle nostre ricerche biologiche, ideale al quale ci avviciniamo lentamente e verso il quale ancora per molto tempo tenderà lo studio dell'intera materia, compresi noi stessi»[2].

Analisi sperimentale del comportamento: scomparsa della persona

La conseguenza dell'applicazione di tale modello scientifico allo studio della soggettività umana è l'abolizione della categoria di persona, di «io». Infatti, l'uomo può essere paragonato ad un sistema meccanico solo nella misura in cui le sue azioni vengono ridotte a comportamento, ossia a movimento astratto dal significato intrinseco attribuitogli dal soggetto agente. Così scrive B.F. Skinner, il massimo esponente contemporaneo della scuola comportamentista, o nella denominazione più recente dell'Analisi Sperimentale del Comportamento: «Il compito di un'analisi scientifica è quello di spiegare in che modo il comportamento di una persona, considerata come un sistema fisico, si ricolleghi alle condizioni in cui la specie umana si è evoluta e a quelle in cui vivono gli individui»[3].

[2] Da *Lettera aperta al Prof. Pierre Janet*, 1933, in Mecacci, 1971, pp. 202-203.
[3] Skinner, 1972, p. 26.

Per mettere in luce i rapporti che intercorrono tra i comportamenti umani e le condizioni (esterne) che li determinano, occorre eliminare tutti i fattori che interferiscono nel rapporto causale: «Possiamo seguire l'indirizzo adottato dalla fisica e dalla biologia volgendoci direttamente alla relazione esistente tra comportamento e ambiente e trascurando la presunta mediazione di stati mentali»[4]. Cosa siano gli «stati mentali» è indicato da Skinner subito dopo, quando afferma che «per affrontare un'analisi scientifica del comportamento, non abbiamo sicuramente bisogno di cercar di scoprire la realtà vera della personalità, degli stati mentali, dei sentimenti, dei tratti caratteriali, dei progetti, dei fini, delle intenzioni, o delle altre prerogative dell'uomo autonomo»[5]. A sua volta, Skinner intende per «uomo autonomo» «l'uomo interiore» concepito come «un centro da cui il comportamento emana», colui che «inizia, origina, crea», insomma «una natura divina». «Noi diciamo che è autonomo, e ciò significa miracoloso»[6].

In una scienza del comportamento, tuttavia, non c'è posto per il «miracoloso»: la categoria del miracolo, secondo Skinner, non corrisponde a un evento reale, ma «serve a spiegare esclusivamente le cose che non siamo in grado di spiegare in altri modi»[7]. Spiegazione scientifica e meraviglia sono per Skinner agli antipodi: «Il comportamento che ammiriamo è quello che non siamo in grado di spiegare. La scienza ricerca naturalmente una più completa spiegazione di tale comportamento: il suo fine è la distruzione del mistero»[8].

«All'uomo in quanto uomo – scrive Skinner – noi diciamo volentieri buon viaggio. Solo spodestandolo possiamo volgerci a indagare le cause reali del comportamento umano. Solo allora potremo passare dall'inferenza all'osservazione, dal miracolo alla natura, dall'inaccessibile al manipolabile»[9]. All'antropologia di tradizione cristiana, secondo la quale l'uomo è una

[4] Skinner, *cit.*, p. 27.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, p. 26.
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*, p. 74.
[9] *Ibid.*, p. 233.

creatura a immagine e somiglianza di Dio, il comportamentismo contrappone un'antropologia scientifica che considera l'essere umano come elemento del regno animale: «Si dice spesso che così facendo noi trattiamo necessariamente l'uomo... come un mero animale... Ma si tratta di un passo avanti. Un dio è il modello archetipo di una spiegazione fittizia, di una mente che ricorre al miracolo come a un mezzo di spiegazione, della dimensione metafisica. L'uomo è molto più di un cane, ma esattamente come un cane è tutto compreso nell'ambito di un'analisi scientifica» [10]. Evidentemente la prospettiva globale di tale concezione è una visione del cosmo e della storia umana assolutamente determinati da leggi proprie. La presenza di Dio viene così eliminata dalla realtà: né la vita esprime l'esistenza di un Disegno («l'intenzionalità è da vedersi, non in un disegno anteriore, ma piuttosto nel processo della selezione naturale» [11], né la storia, gli avvenimenti rispondono ad un ordine, ad un significato («la non casualità non è necessariamente la prova dell'esistenza di una mente creativa» [12].

L'uomo, solo nell'universo, è colui che produce, controlla e trasforma il proprio destino: «L'uomo ha controllato il suo destino, se quest'espressione significa in generale qualcosa. L'uomo fatto dall'uomo è il prodotto della cultura progettata dall'uomo» [13].

Una conseguenza di questa prospettiva è l'eliminazione del concetto di merito. Il concetto di merito ha la sua matrice nella visione cattolica dell'uomo, «per cui basta un briciolo di tempo vissuto con intensità nei rapporti ultimi che lo determinano – coscienza del destino e affezione al mondo nelle circostanze in cui Dio chiama – e in proporzione a ciò un uomo vale» [14]. Ora, secondo Skinner, il merito attribuito alla persona «è inversamente proporzionale all'evidenza della causa del suo comportamento» [15]. Ossia, l'uomo agisce come agisce non per

[10] *Ibid.*, pp. 233-234.
[11] *Ibid.*, p. 237.
[12] *Ibid.*, p. 238.
[13] *Ibid.*, p. 241.
[14] GIUSSANI, 1990, p. 51.
[15] SKINNER, 1972, p. 74.

una sua decisione, non perché è protagonista delle sue azioni, ma per il controllo che l'ambiente esercita su di lui. Alla responsabilità si sostituisce insomma la «controllabilità» [16], categoria che «rimanda esplicitamente a condizioni esterne» [17], all'ambiente. L'individuo è solamente «uno stadio di un processo» [18], ma non possiede nessuna responsabilità nel mondo e nella storia.

Il dato evidente della libertà come motore dell'azione umana è sostituito con il postulato del determinismo che, dalle scienze naturali, è estrapolato al dominio dei fenomeni umani: «L'uomo interiormente libero, ritenuto responsabile del comportamento dell'organismo esterno, è soltanto un surrogato prescientifico di quel tipo di cause che sono state scoperte nel corso di un'analisi scientifica, le quali giacciono tutte all'esterno dell'individuo...

L'ambiente determina l'individuo perfino quando l'individuo determina l'ambiente [19].

Il criterio ultimo che orienta l'azione umana così come tutta l'evoluzione naturale è, in questa prospettiva, quello della sopravvivenza.

L'esigenza di felicità, di libertà invidiuale e la stessa vita della persona vengono subordinate a tale criterio.

Infatti, dal momento che l'obiettivo consiste «nel pianificare un mondo che piaccia non agli uomini come sono adesso, ma a quegli uomini che dovranno vivere in esso», è possibile che al presente le persone ne siano insoddisfatte. Tuttavia il problema della felicità dell'uomo concreto, reale, che vive qui ed ora, non interessa Skinner, né mette in discussione la sua utopia sociale: «Se alla gente piaccia o no un determinato modo di vita concerne il problema della scontentezza personale, ma non indica alcun valore ultimo secondo cui un modo di vita debba essere giudicato» [20].

[16] SKINNER, *cit.*, p. 90.
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*, p. 243.
[19] SKINNER, 1971, p. 505.
[20] 1972, nota p. 190.

La riduzione del fenomeno religioso a prodotto della soggettività umana: il senso religioso interpretato in chiave analitica

Se la Psicologia Sperimentale elimina il fatto religioso attraverso una riduzione dell'uomo in termini materialistici, più sottile ed in un certo senso più profonda è la riduzione dell'esperienza umana operata da alcune scuole psicanalitiche, in particolare dalla corrente junghiana. Infatti, in questa prospettiva la religiosità umana non viene negata, ma al contrario diviene oggetto di interesse e di studio. Tuttavia essa è considerata da un punto di vista esclusivamente spiritualista ed in tal modo viene eliminata la caratteristica centrale dell'avvenimento cristiano: il fatto dell'Incarnazione. La carnalità e la storicità della manifestazione del divino nel mondo vengono così abolite e sostituite da uno spiritualismo dal sapore vagamente gnostico.

Nel libro *Risposta a Giobbe* (1952), dedicato appunto all'analisi delle concezioni cristiane, Jung rende esplicita tale visione soggettivista della «verità» religiosa sull'uomo. Già nell'introduzione, Jung afferma che la fisicità non rappresenta un criterio di verità per ciò che riguarda il fenomeno religioso, fenomeno di carattere esclusivamente spirituale: «Esistono infatti – scrive – anche verità spirituali, che non si prestano a venire spiegate o dimostrate o discusse sul piano del fatto fisico... A questo genere appartengono le affermazioni di carattere religioso. Queste si riferiscono senza eccezione a oggetti la cui esistenza o presenza non può venire constatata fisicamente. ...L'anima è un fattore autonomo e le affermazioni religiose sono dei riconoscimenti spirituali che, in fondo, si basano su processi inconsci e perciò trascendenti»[21].

Da qui all'affermazione che l'unica rappresentazione possibile del Mistero è quella operata dalla nostra immaginazione e che le verità spirituali sono espressioni della soggettività umana, il passo è breve.

[21] Ed. 1992, pp. 4-5.

Una simile concezione della religione è antitetica al cristianesimo giacché elimina il carattere storico e gratuito della rivelazione del Dio fatto Uomo. La figura di Cristo è ridotta da Jung a quella del filantropo e del predestinato (che in termini analitici significa un essere totalmente dominato dall'Inconscio) e tale visione è giustificata sulla base di una pretesa impossibilità di raggiungere una certezza storica circa l'esistenza di questo personaggio: «A quasi duemila anni è comunque un compito oltremodo difficile ricostruire, in base a quanto ci ha trasmesso la tradizione, un'immagine biografica di Cristo; per di più non abbiamo a nostra disposizione neanche un solo testo che soddisfi nemmeno in misura minima le esigenze storiografiche moderne. I fatti storicamente controllabili sono estremamente scarsi...»[22]. Tali affermazioni sono certamente discutibili, anche alla luce dei recenti studi storici, archeologici e filologici riguardanti la vita di Cristo e delle prime comunità cristiane. Tuttavia, ciò che più interessa dal punto di vista del tema trattato in questa sede, è la trasformazione dell'avvenimento dell'Incarnazione da verità umana e storica, riguardante perciò l'esistenza reale degli uomini, a esperienza puramente soggettiva, psichica e la conseguente pretesa che questo tipo di «verità spirituale» basti all'uomo, risponda alle sue esigenze più profonde.

Freud, dal canto suo, ritiene che la Psicanalisi debba far propria la visione scientifica del mondo, anzi essa ne è in un certo senso la portavoce, dal momento che «il suo contributo alla scienza consiste precisamente nell'aver esteso la ricerca al campo psichico»[23]. Tuttavia, l'inclusione del mondo soggettivo nell'universo scientifico non modifica in nulla «l'atteggiamento globale della scienza..., non ne risultano nuove fonti di conoscenza o nuovi metodi di ricerca»[24]. Questa prospettiva, tipica dell'ideologia positivista del secolo XIX, secondo la quale l'unicità di metodo costituisce il fondamento della veridicità della scienza, a discapito della considerazione della peculiarità

[22] *Ibid.*, p. 77.
[23] *Introduzione alla Psicanalisi*, in FREUD, ed. 1980, p. 263.
[24] *Ibid.*

dell'oggetto, conduce Freud a ritenere fenomeni illusori le esigenze umane e le forme di conoscenza alla base del fenomeno religioso: «La scienza prende nota del fatto che l'animo umano produce tali esigenze, è disposta a prendere in esame le loro fonti, e non ha però il benché minimo motivo di ritenerle giustificate. Al contrario, si sente esortata a separare accuratamente dal sapere tutto ciò che è illusione, risultato di tale esigenza affettiva»[25].

Freud infatti rivendica alla scienza il possesso della verità e per questo, nella sua ottica, scienza e religione divengono mutuamente esclusivi. «È inammissibile – scrive – concepire la scienza come una sfera di attività della mente umana, e la religione e la filosofia come altre sfere, di valore almeno pari, nelle quali la scienza non debba interferire... la ricerca considera come propri tutti i campi dell'attività umana e ha il dovere di diventare inesorabilmente critica se un altro potere vuole confiscarne alcuni per sé»[26].

All'analisi critica di Freud la religione si rivela come una proiezione dell'esperienza infantile. In particolare, Dio è il risultato della combinazione tra l'immagine paterna ed il bisogno infantile di protezione che perdura nel corso della vita umana. La visione che Freud ha del senso religioso non si discosta da quella proclamata nel XIX secolo da A. Comte, padre del Positivismo: esso è considerato come «un corrispettivo della nevrosi attraverso cui ogni individuo civilizzato deve passare nel suo itinerario dall'infanzia alla maturità»[27].

Lo stesso Freud, tuttavia, nella misura in cui passa dall'affermazione generica di queste idee ad un'analisi più precisa dei fenomeni religiosi, esprime la coscienza dell'inadeguatezza e dei limiti della metodologia da lui usata per tale studio. Nei tre saggi dedicati a *L'uomo Mosè e la religione monoteista* (1934-38), per esempio, egli ammette: «Il fatto che vogliamo spiegare sembra di un ordine di grandezza diverso da quello di tutte le cose con cui lo spieghiamo. Sarebbe forse possibile che tutte

[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*, p. 264.
[27] *Ibid.*

le nostre indagini fin qui non abbiano scoperto l'intera motivazione, ma solo uno strato in un certo senso superficiale, e che dietro di esso un altro e assai più significativo fattore attenda di essere rivelato? Considerata la straordinaria complicazione di ogni casualità nella vita e nella storia, dovevamo aspettarci qualcosa del genere[28].

Analogamente, nelle pagine successive del saggio, Freud ribadisce: «È inerente a tutto ciò che ha a che fare con l'origine della religione, anche di quella ebraica, qualcosa di grandioso, di cui le nostre precedenti spiegazioni non han dato ragione. Deve concorrere anche un altro fattore, per il quale c'è poco di analogo e nulla di simile, qualcosa di unico, qualcosa dello stesso ordine di grandezza di ciò che ne è scaturito, come appunto la religione»[29].

Lo stesso oggetto della Psicanalisi, che Freud definisce come «una parte della scienza dell'anima, della psicologia»[30] sfugge ad una comprensione totale da parte dell'analisi scientifica. Infatti, Freud riconosce l'ignoranza della Psicanalisi circa l'essenza, il significato ultimo dei processi psicologici: «Ma se viene posto l'ulteriore quesito, se tutti questi processi non abbiano una caratteristica comune, che ci consenta di cogliere con più precisione la natura, o come anche si suol dire, l'essenza dello psichico, rispondere diventa più difficile»[31].

Il riemergere dell'umano nella psicologia fenomenologica

Nella società moderna la Psicologia Scientifica è divenuta in molti casi connivente con un Potere volto a ridurre l'uomo a soggetto controllabile e manipolabile. Paradossalmente, ciò è avvenuto nella misura in cui si è voluto affermare la scientificità come criterio assoluto di verità.

[28] In FREUD, 1980, p. 441.
[29] *Ibid.*, p. 445.
[30] *Lezioni Elementari di Psicanalisi*, in FREUD, 1980, p. 640.
[31] *Ibid.*

Abbiamo visto le conseguenze negative di tale posizione sul piano della conoscenza dell'essere umano: questi è stato ridotto ad oggetto naturale e singolo, o peggio ancora a meccanismo. Tuttavia, proprio la considerazione della realtà umana così come essa si propone a chi la osserva attentamente, porta con sé l'evidenza dell'irriducibilità dell'uomo entro i limiti delle categorie naturaliste e meccaniciste, l'evidenza della sua «trascendenza». Scrive lo psichiatra R.D. Laing, nella Prefazione al suo famoso libro *L'io diviso* (1959): «La nostra civiltà non reprime soltanto gli istinti o la sessualità, ma anche ogni forma di trascendenza... La psichiatria può mettersi dalla parte della trascendenza, della libertà vera, del genuino sviluppo umano»[32].

Profondamente critica nei confronti della Psicologia clinica moderna è la posizione di V. Frankl: «L'antropologia psicodinamica ci ha presentato un'immagine dell'uomo sotto l'impulso dei suoi impulsi... Questo abbozzo di immagine dell'uomo si oppone alla coscienza che l'umanità ha del suo essere uomo, ed in particolare al carattere spirituale e all'orientamento originale e fondamentale dell'uomo verso il significato della propria esistenza. Questa immagine caricaturale dell'uomo lo sfigura e lo snatura»[33].

In tal modo, la «volontà di significato», l'«anima», lo «spirito» dell'uomo sono categorie che, censurate dalla Psicologia positivista come fattore estraneo alla vita psichica del soggetto o, ancor peggio, come indizio di una condizione patologica, vengono al contrario riproposte da V. Frankl come il centro motore della dinamica psichica: «L'inquietudine in un argomento tanto importante quale il significato dell'esistenza umana, il dubbio e perfino la disperazione di fronte alla presunta mancanza di significato della vita umana, tutto ciò non rappresenta una situazione di malattia, non costituisce in alcun modo un fenomeno patologico... Infatti, il preoccuparsi del significato della propria esistenza caratterizza l'uomo in quanto tale»[34].

Il compito della psicoterapia è perciò quello di mobilitare ed eventualmente ridestare tale volontà nel soggetto, perché

[32] Ed. 1974, pp. 15-16.
[33] 1990, p. 98.
[34] *Ibid.*, p. 67.

questi divenga responsabile delle sue azioni, cioè realizzi il suo destino. A fondamento di tale concezione, c'è una antropologia che considera l'uomo come un essere «autotrascendente». «Per auto-trascendenza – scrive Frankl – intendo il fatto che essere-uomo vuol dire fondamentalmente essere orientato verso qualcosa che ci trascende, verso qualcosa che sta al di là e al di sopra di noi stessi, qualcosa o qualcuno, un significato da realizzare, o un altro essere umano da incontrare e da amare. Di conseguenza, l'uomo è se stesso nella misura in cui si supera e si dimentica»[35].

La conseguenza di tale antropologia, dal punto di vista etico, è il superamento di ciò che Frankl definisce come «etica del successo»: la responsabilità è accettare il proprio destino e realizzarlo, anche a costo di sacrificio e sofferenza. Solo in tal modo l'uomo raggiunge la sua pienezza, la sua felicità.

La proposta psicoterapeutica di Frankl si innesta in un preciso orizzonte filosofico che è quello della Fenomenologia. Infatti, il concetto di auto-trascendenza si ispira alla categoria di «intenzionalità», considerata dalla Fenomenologia come la caratteristica peculiare dei fenomeni psichici. Questi «a differenza di quelli fisici, esprimono sempre un interiore rapportarsi, un originario riferirsi a un contenuto»[36].

Tale atto fa della coscienza «non una cosa, ma un in-tendere»[37]. La soggettività umana non è più concepita come una cosa, come un oggetto fra gli altri oggetti della natura, ma come rapporto. L'uomo non è un essere isolato ma un essere-nel-mondo e un essere-insieme.

La Chiesa e la verità dell'uomo: l'essere umano come rapporto

Queste ultime prospettive della Psicologia moderna sembrano avvicinarsi alla conoscenza dell'uomo che l'esperienza vissuta nella sua integralità rivela nel quotidiano ad ognuno e

[35] *Ibid.*, p. 72.
[36] Galimberti, 1991, p. 186.
[37] *Ibid.*

universalizza attraverso il linguaggio dell'arte, della letteratura, della poesia:

«Già l'esperienza ci dice come l'esistenza di ogni uomo sia profondamente condizionata da una trama necessaria di rapporti: ...però noi chiamiamo incontri solo alcuni di questi rapporti: quelli che ci fanno acquistare coscienza di noi stessi, che ci permettono di esistere come persone... Ogni volta che ciò si verifica, l'uomo può dissetarsi all'acqua della vita, cioè all'amore...»[38].

L'esperienza dell'incontro con l'altro, in particolare quando assume una connotazione affettiva e si afferma come incontro amoroso, svela dunque all'uomo il suo stesso io, la sua qualità di protagonista della storia e di costruttore della realtà. Tale esperienza è espressiva della caratteristica peculiare dell'umano, quella che gli psicologi definiscono come auto-trascendenza e che la Chiesa indica come creaturalità cosciente, come dipendenza riconosciuta da Dio, come essere fatti ad immagine e somiglianza di un Altro. Così descrive Sant'Agostino questa condizione: «Che cosa è così tuo come te stesso? ma che cosa è meno tuo di te stesso, se ciò che tu sei appartiene a un altro?»[39].

È proprio l'affermazione della natura ultima dell'uomo come appartenenza e perciò la conseguente certezza che l'unica conoscenza vera dell'uomo si realizza nell'ambito di tale rapporto a costituire il centro e l'originalità dell'antropologia cristiana.

Si colloca a questo livello anche la sua radicale diversità dalle concezioni antropologiche insite in gran parte della Psicologia scientifica moderna, da cui l'uomo è considerato come un essere concluso in se stesso, definitivamente solo di fronte al suo destino, unito agli altri uomini appena da interessi contingenti o per la necessità di garantire la propria sopravvivenza.

Un esempio di questa diversità di prospettive sull'uomo è la maniera di trattare la sessualità umana ed il significato del rap-

[38] Sicari, 1992, p. 7.
[39] Cit. in: Sicari, 1992, p. 92.

porto tra l'uomo e la donna. Secondo l'ottica cristiana, l'unità tra l'uomo e la donna è il luogo quotidiano e normale in cui vive il Mistero costitutivo di cui l'essere umano è partecipe e che esprime l'essenza stessa di Dio: un'unità assoluta in persone diverse (Trinità). Perciò l'amore umano in se stesso è segno, simbolo di una realtà più grande. Scrive a questo proposito il teologo K. Rahner: «Anche l'ateo che ama veramente... fa un'esperienza di Dio, lo sappia o non lo sappia in maniera riflessa. Anche in lui l'assolutezza di un amore personale verso il tu dell'altro, accetta silenziosamente Dio, accetta l'uscita da se stesso che avviene e deve avvenire nell'amore e che è possibile solo perché ha il proprio fondamento originario in ciò che noi chiamiamo Dio»[40]. È l'intuizione presente in uno scritto autobiografico di Cesare Pavese in cui questi analizza il significato di un'esperienza affettiva da lui vissuta: «...avevo trovato la via della salvezza. E con tutta la debolezza che c'era in me, quella persona mi sapeva legare a una disciplina, a un sacrificio, col semplice dono di sé... Il dono di lei mi alzava all'intuizione di nuovi doveri, me li rendeva corpo dinanzi. Perché abbandonato a me, ne ho fatto l'esperienza, sono certo di non riuscirci. Fatto una carne e un destino con lei, ci sarei riuscito, ne sono certo»[41]. In quanto tale, l'amore è compagnia al Destino e, per questo motivo va al di là della corrispondenza e dell'affinità sentimentale, come la formula liturgica del sacramento del Matrimonio lucidamente ricorda.

La Psicologia positivista non può comprendere questa prospettiva circa il valore dell'esperienza amorosa dal momento che essa contiene una concezione del soggetto umano come individuo i cui comportamenti sono determinati dalla legge dell'utilità e del successo («utilitarismo»): «Il suo modo di considerare l'uomo non gli consente di individuare in lui la sua evidente complessità... Per un utilitarista, l'uomo è un soggetto dotato della facoltà di pensare e della sensibilità. Questo gli fa desiderare il piacere e rifiutare la sofferenza... L'utilitarista

[40] Cit. in: Sicari, 1992, p. 20.
[41] *Ibid.* p. 104.

considera questo principio come la prima norma della morale umana...»[42]. Sul piano della sessualità, tale logica, considerando l'impulso come tendenza al piacere, nega l'esistenza dell'interiorità della persona: «La persona, vista così, non è altro che un soggetto esteriormente sensibilizzato alle stimolazioni sensitive sessuali che provocano la voluttà. Una concezione del genere porta a inquadrare, sia pure involontariamente, la psiche dell'uomo a livello dell'animale, che si orienta, verso la ricerca del piacere sensuale biologico e tende ad evitare, ogni sofferenza dello stesso tipo...» [43]. Invece, nell'essere umano, lo stesso impulso sessuale «possiede un carattere esistenziale, e non esclusivamente libidiano. L'uomo non può ricercare in esso soltanto la propria libido, senza rinnegare se stesso. Il soggetto dotato di un'interiorità come quella dell'uomo, soggetto che è una persona, non può lasciare all'istinto tutta la responsabilità dell'impulso, non può tendere solo alla voluttà. È necessario che assuma la piena responsabilità dell'uso che fa del proprio istinto sessuale. Questa responsabilità è l'elemento essenziale della morale sessuale [44].

La visione cristiana dell'uomo e della sessualità umana consiste quindi in una modalità di concepire l'oggetto nella sua globalità, nella sua interezza. In questo senso, essa realizza una meta cui la ragione umana, e lo stesso studio scientifico dell'uomo, consapevolmente o inconsapevolmente aspirano: la considerazione del fenomeno umano, secondo la totalità dei fattori che lo compongono. Solo nella misura in cui tale fenomeno è visto nell'orizzonte globale che lo definisce, ossia nel suo rapporto ad Altro, esso è rispettato nella sua interezza. Invece, tutti i tentativi di comprendere l'uomo considerandolo come essere autonomo, assoluto, concluso in se stesso, cadono paradossalmente in forme di riduzionismo, come dimostra la stessa Storia della Psicologia scientifica che abbiamo qui cercato di ricostruire sommariamente.

[42] Woytjla, 1978, pp. 26-28.
[43] *Ibid.*, p. 53.
[44] *Ibid.*

Conclusione

Nella ricerca della verità, anche della verità sull'uomo, il metodo che si sceglie è decisivo per quel che riguarda i risultati che si ottengono. Se la scelta metodologica restringe a priori l'ottica con cui osservare l'oggetto di studio, essa ci porterà inevitabimente ad una visione distorta o ridotta dello stesso, ad una «verità» parziale e perciò fallace. Le scienze dell'uomo sono state in parte condizionate da questo «vizio di impostazione». Pur soggette ad una parzialità, in molti casi, hanno avuto la pretesa di sostituirsi ad altre fonti di conoscenza dell'essere umano, a tradizioni di esperienza e di sapere disprezzate come ormai inadeguate e superate. L'esperienza cristiana in quanto fonte di verità sull'uomo è stata così rifiutata e censurata.

Oggi, alla luce dell'evidente fallimento del loro iniziale progetto teoretico, le scienze dell'uomo sembrano in parte ritrovare quell'atteggiamento di umile apertura al reale che caratterizza ogni espressione di razionalità autentica e di sapere veridico. Si apre così una possibilità nuova di comprendere e di tradurre, sul piano della cultura e della scienza, l'esperienza di corrispondenza tra verità umana e proposta cristiana, corrispondenza magistralmente proclamata da Giovanni Paolo II nella prima Enciclica del suo Pontificato: «È Cristo Redentore che rivela, pienamente, l'uomo all'uomo»[45]. Ai cristiani, oggi, spetta il compito di vivere nella storia e di tradurre nei multipli linguaggi del sapere umano questa verità.

Bibliografia

V. Frankl, *Alla ricerca di un significato della vita*, trad. ital., Mursia, Milano 1990 (Collana: GUM, Nuova Serie, n. 182).
S. Freud, *Opere Complete, 1930-38*, trad. ital., Boringhieri, Torino 1980, vol. 11
U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1991.

[45] *Redemptor Hominis*, n. 10

L. GIUSSANI, *Perché la Chiesa*, Jaca Book, Milano 1990 (Collana: Già e non ancora, n. 177).
C.G. JUNG, *Risposta a Giobbe*, trad. ital., Boringhieri, Torino 1992 (Biblioteca Bollati Boringhieri, n. 120).
D. LAING, *L'io diviso*, trad. ital., Einaudi, Torino 1974 (Collana: Nuovo Politecnico, n. 27).
L. MECACCI, (a cura di), *Pavlov: La Psicologia Contemporanea*, Newton Compton Editori, Roma 1971.
B.F. SKINNER, *Scienza e comportamento*, trad. ital. Angeli, Milano 1971.
B.F. SKINNER, *Oltre la libertà e la dignità*, trad. ital., Mondadori, Milano 1972.
A. SICARI, *Breve Catechesi sul Matrimonio*, Jaca Book, Milano 1992 (Collana: Già e non ancora, n. 191).
K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, trad. ital., Marietti, Torino 1978.

GIACOMO B. CONTRI

«La sessualità» come errore

La legge, la sessualità, il talento negativo

La difficoltà di essere lapalissiani

Non è così facile essere lapalissiani, lo sembra soltanto. Lo sembra solo perché il celebre caso è scelto *ad hoc*, quello di Monsieur de La Palice di cui si tramanda *qu'un quart d'heure avant sa mort il était encore en vie.* Ma c'è anche un altro caso. Infatti, per i figli anche cresciuti non è affatto lapalissiano che i genitori *un quart d'heure avant de se rencontrer ne s'étaient pas encore rencontrés.* Per i figli, i genitori sono sempre stati genitori, padre e madre, non sono né mai sono stati figli, ossia uomo e donna. Insomma, proprio come *figli* non siamo molto evoluti: anche se abbiamo un legame con una persona dell'altro sesso, persino avendone dei figli, e anche se ricordiamo che un quarto d'ora prima di conoscere quella persona non la conoscevamo affatto, abbiamo però le più tenaci resistenze a riconoscere, in noi genitori, dei figli che bisogna pure che abbiano iniziato nel tempo a intrattenere un rapporto. In altri termini, si parte dalla dura credenza che i genitori realizzerebbero in sé un'essenza: l'essenza o genere o universale – con una parola abbastanza cacofonica da rendere bene questa cattiva idea – «genitorial*ità*» (a sua volta specializzantesi in due specie distinte, la patern*ità*[1] e la matern*ità*; e senza dimenticare la

[1] Suggerisco la lettura di un libro raro: JOHN BOSSY, *L'Occidente cristiano,* Einaudi, Torino 1990. In particolare nei passaggi dedicati al tema della paternità, e alla deformazione subita dal tema stesso agli inizi della modernità a opera della riforma protestante con l'introduzione da parte di questa di quella riforma giuridica, della cultura, del costume, che porta il nome «paternalismo». La legge di natura, o legge paterna, o

femminil*ità*). In breve: ecco un caso in cui partiamo da una falsa partenza, una falsa partenza che è un'*astrazione,* un'«-ità». Indebita, ma rocciosa. Ma perché, e da dove, ci viene questa astrazione? L'idea che sia un'idea innata è soltanto una cattiva idea. Meglio fare *tabula rasa,* quella di cui dirò poi. Il seguito di questa esposizione tratterà di un'astrazione ancora più potente – «La sessual*ità* – che include anzi produce questa.

La questione di Agostino

Serviamoci ora, prima di continuare, di un passo di Agostino[2] che introduco senza premesse:

« L'atto che è mosso da una tale libido *(libido),* è anche in opera non solo nello stupro – che si vuole nascosto per sottrarsi al giudizio di condanna –, ma pure nel frequentare prostitute – turpitudine che la città terrena ha reso lecita –. Ora, benché ciò non sia sanzionato da nessuna legge di questa città, tuttavia persino questa libido permessa e impunita evita lo sguardo pubblico, e sono i lupanari stessi, per naturale riguardo, a provvedere alla segretezza.

Insomma, è stato più facile per l'impudicizia svincolarsi da proibizioni, che per l'impudenza rimuovere i nascondigli dell'infamia, che anche i turpi chiamano turpe: possono amarla, non possono ostentarla.

Ma allora c'è qualcosa che non torna (*Quid?). Infatti, non è forse vero che anche il giacere coniugale – che dalle prescrizioni del diritto matrimoniale è eretto a causa di procreandi liberi – cerca, benché lecito e onesto, un'alcova lontana da osservatori?,

della soddisfazione attinente alla posizione inegualitaria del soggetto giuridico – giuridico *in questa* legge – come erede cioè come figlio, non partecipa affatto delle leggi del paternalismo e del patriottismo, che ne sono le corruzioni statuali (non si ravvisi in ciò alcun disfattismo e alcuna anarchia riguardo allo Stato: vi si dice semplicemente che non c'è alcun Padre nello Stato, distinzione che non invita peraltro a delirare chissà che maternalismo statuale). Rinvio per l'esame del diritto statuale al mio: *La tolleranza del dolore. Stato, diritto, psicoanalisi,* Milano 1977 (La Salamandra-*Sic*) e 1983 (Shakespeare & Company-*Sic*).

[2] Dal *De Civitate Dei,* 14, 18. Sorvolo sulle due edizioni e traduzioni di esso, di uso corrente, che ho consultato ma che non posso seguire. Il passo che traduco è comunque difficile, penso anche per Agostino.

e che servitori, paraninfi, e chiunque altro sia entrato per qualche necessità, vengono messi fuori prima che prendano le mosse le carezze di coniuge a coniuge (*coniux coniugi)?*

E poiché – come dice l'autore massimo della lingua romana – ciò che è fatto bene *(recte factum)* vuole mettersi in luce, cioè desidera essere saputo, allora quel fatto in quanto ben fatto desidera essere saputo (*sciri),* tanto quanto però arrossisce di essere visto (*videri*). Infatti chi non sa gli atti – quelli tali che se ne procreino figli – dei coniugi tra loro, dato che proprio perché accada questo si prende moglie con tanta notorietà? Eppure, nel momento in cui si tratta proprio di ciò da cui ci si augura che nascano i figli, neppure ai figli che ne siano già nati è permesso essere testimoni. Infatti, tanto questo fatto buono desidera essere noto alla luce degli animi, quanto si sottrae a quella degli occhi. Perché questo, se non perché se è vero che si pratica ciò che conviene per natura, è anche vero che ciò che vergogna si produce per pena (*poena*)?». Un commento completo del passo occuperebbe l'intero spazio di questo articolo: proseguo dunque in questo, che potrà essere preso anche come un tale commento. Solo poche sottolineature:

– diversi traduttori del passo hanno tradotto «*libido*» con «libidine»: ma no, si tratta di libido[3];

– gli stessi traduttori hanno tradotto *coniux coniugi* unidirezionalmente con marito-moglie, sposo-sposa: si deve riconoscere che Agostino era uomo evoluto, emancipato. Non dico «di mondo», ma solo perché egli ha scritto questo passo tra altri per dire che stava parlando non dalla Città del mondo, appunto, ma da un'altra Città. Scrivendo *coniux coniugi,* Agostino mostra di praticare la distinzione di posti – o inuguaglianza quanto ai posti – che vedremo, tra Soggetto e Altro, lasciando a uomo e donna di occupare liberamente l'uno o l'altro posto: in ciò non è soltanto emancipato, è libero;

[3] Che cosa è «libido»? istinto?, istintualità?, forza?, energia?, bassezza o altezza? Cose da selvaggi: non la libido, ma il pensarla così. «Libido» è solo un possibile nome, preso dal latino, del pensiero legislativo individuale allorché è pensiero dei rapporti: non anzitutto, e meno ancora soltanto, dei rapporti sessuali, ma dei rapporti tutti in quanto quella differenza dei corpi che chiamiamo «sessi» abbia a che fare con tale pensiero componendolo come pensiero legislativo. A che fare, ma come?, è l'argomento di questo scritto.

– l'opposizione *sciri/videri* è l'idea più preziosa del passo: essere saputo significa da tutti, dimensione pubblica, universo (ciò è proprio del sapere, salvo l'ostile concezione gnostica del sapere); essere visto significa da alcuni, dimensione privata, accesso empirico di pochi;

– individuando nella vergogna del *videri* una pena, Agostino è formale nel mostrare di stare non affermando un principio morale di condanna, bensì individuando un soggiacente schema normativo illecito-sanzione. Posta la sanzione (la vergogna), sorge la questione: in che potrebbe mai consistere l'illecito – una volta posto il *recte factum* – della libido?, così *recte factum* che desidera *sciri*? (è anche chiaro che non è la percezione visiva come tale a essere imputata). È la questione che sarà esaminata nel seguito dell'articolo;

– segnalo appena quel «neppure» ammiccante, persino divertito forse, che sovverte le idee più solidificate della nostra cultura psicologica e ormai anche psicoanalitica. «Neppure ai figli... è permesso...», infatti significa anzi dice: se ci fosse qualcuno cui ciò dovrebbe essere ovviamente permesso, sarebbero proprio loro. Ora, poiché Agostino è stato classificato tra i sessuofobi, misogini e quant'altro, sorge finalmente il pensiero che si debbano ridisegnare tutte le mappe;

– infine – ma si tratta della questione cruciale del passo, che è la nostra, di tutti, questione –, la questione *(Quid?)*: di come e se possa darsi soddisfazione – cioè se possa darsi *recte factum* – senza prostituzione (nel senso più indeterminato della parola: ricompensa, che include il risarcimento). Non importa che Agostino non abbia esaurito la questione.

Riprendo ora l'esposizione.

Un'essenza assurda: «la sessualità», «il sesso»

«Erubescimus sine lege loquentes», motto dello *Studium* bolognese del XII secolo: arrossiamo quando parliamo senza legge (legge del moto del nostro corpo). Nell'argomento che qui ci riguarda – che al suo centro grafico vede la parola «sessualità» – l'arrossire è d'obbligo, anche nel caso della negazione fisica di esso, ossia la spudoratezza del non-arrossire. La questione è: arrossire, ma di che?, quale ne è la causa (e non: l'oggetto)? Rispondo subito: certo non *di* ciò che il pudico lessico anatomistico latino chiamava *pudenda* – se non per effetto usurpativo, su ciò che esso denota, da parte di un errore, e duplice errore, che tra poco vedremo –, né *di* qualcosa d'altro, bensì per il fatto di essere *sine lege.* Procediamo a un breve processo alle parole: natura, rapporto, e soprattutto «sessualità».

Sulla parola «natura»[4] ci fermeremo ancora. Per ora limitiamoci a un'informazione di carattere negativo: con tale parola non si denota qui in nessun modo una natura da scienze della natura. Con la conseguenza che medici, ginecologi, andrologi, psicologi di una psicologia che si voglia modellata sulle scienze della natura, sessuologi corrispondenti a una tale psicologia – una tale sessuologia ho già avuto occasione di definire superstizione scientifica –, sono fuori causa quanto all'avere una specifica competenza in «materia»[5] più di chiunque altro. Diciamo subito che in argomento «sessi» si tratta, e non può che trattarsi, della natura quale è implicata o implicabile in espressioni ormai tradizionali – il cui significato, anzi il cui stesso sapore, è perduto per la nostra Civiltà – come «legge di natura» e «diritto naturale».

Sulla parola «rapporto», limitiamoci anche in questo caso, provvisoriamente, a una semplice annotazione negativa: non ha alcun senso riferire agli animali la parola «rapporto», salvo rinunciare a un minimo di esigenze razionali e intellettuali nelle nostre scelte lessicali. Il concetto di rapporto implica infatti quello di norma, e di istituzione di essa, e di competenza in tale

[4] Alla «legge di natura», e alla norma fondamentale di essa, è dedicato il primo Manifesto dello «*Studium*-Cartello» dal titolo: *Il pensiero di natura,* Sic Sipiel, Milano 1994, scritto di mio pugno. La formula della legge di natura ivi proposta è la seguente: agisci in modo che il tuo beneficio di Soggetto derivi da un Altro in quanto rappresentante dell'universo di tutti gli altri.

[5] Le virgolette segnalano una tradizionale scorrettezza, infatti bisognerebbe dire: competenza in *corpo* come corpo umano. Per quanto lontano ci si spinga nell'isolarne una materia che sia finalmente senz'«anima» – concetto che ho sviluppato da quello tradizionale di *forma* del corpo a quello di *legge di moto* del corpo –, si dovrà riconoscere che, fin che in un corpo esiste ancora il pur minimo cenno di moto (non dico neppure "vita"), questo isolamento fallisce.

istituzione; infine, quello di norma implica quello di sanzione. In particolare, gli animali non hanno «rapporti sessuali»: attribuzione in cui si può cogliere un evidente nonché stupido antropomorfismo in cui l'ingenuità umana mostra la propria vera natura, quella di essere senza difese[6] (anzitutto dagli errori, e tra questi anzitutto quelli provenienti da altri: si tratta del concetto morale di corruttibilità, che tratto come subordinato a quello giuridico – in un «diritto naturale» – di esautorabilità).

Processiamo ora la *parola* «sessualità». Facciamolo prendendo le mosse dall'osservazione empirica che molti, moltissimi, forse i più se non la generalità[7], incontrano la realtà «sessi» secondo due modalità di partenza: *1.* tale realtà è incontrata (dopo i primi anni di vita: lasciamo per ora il numero di tali anni in sospeso) come *problema* – e senza che di ciò sia evidente la necessità –, quale che sia la soluzione data *poi* (buona, cattiva, morale, immorale, edonistica, eudemonistica, o quant'altro, in altri termini: ci sono *morali del poi*); *2.* tale realtà è incontrata a partire da quello che non è altrimenti qualificabile che come un *delirio*[8]. Tale delirio è quello il cui contenuto è

[6] Ho sostenuto in più occasioni che l'ingenuità è il segno del peccato originale nella natura (senza disquisizioni teologiche sul peccato originale). Lo si può dire senza equivoci a condizione di distinguere ingenuità e innocenza. L'innocenza non è senza difese: anzi è essa stessa, e eminentemente, difesa. Trovo opportuno riferire qui un passo di Freud che potrà suonare sorprendente per alcuni: «Laddove il bambino passa per creatura pura e innocente, e chi lo descrive altrimenti rischia di venir accusato di calpestare e profanare i sentimenti più sacri e delicati dell'umanità, invece i bambini sono i soli a non lasciarsi intrappolare [...] e a dimostrare che per loro la via verso la purezza è ancora tutta da percorrere» *(Introduzione alla psicoanalisi, 20,* Boringhieri, Torino, OSF VIII, 471). L'ingenuità è la loro intrappolabilità, cioè il segno del peccato originale. Con l'innocenza possibile come evento successivo ha a che vedere questo altro inatteso passo freudiano: «La psicoanalisi [...] non ha certo il compito di rendere impossibili le reazioni morbose, ma piuttosto quello di creare per il malato la *libertà* di optare per una soluzione o per l'altra». La sottolineatura è di Freud (*L'io e l'es,* Boringhieri, Torino, OSF IX, 512). La guarigione lascia la possibilità della malattia spostandola nella categoria morale della tentazione.

[7] Il concetto socio-politico – non giuridico – di «generalità» si distingue dall'universo – di un medesimo ambito territoriale-giuridico –, per il fatto di ammettere eccezioni: l'eccezione è ciò che manca alla generalità per rappresentare l'universo. Non essendo escluso che, inversamente, proprio l'eccezione lo possa rappresentare.

[8] Così come è stata appena usata, questa parola non è riferita a un fenomeno psichiatrico. Ma nel fenomeno psichiatrico si tratta di una rielaborazione particolare, detta clinica, dello *stesso* delirio in un soggetto «normale». Le virgolette stanno a indicare che la normalità di un soggetto clinicamente normale è permanentemente segnata da un vizio o errore della sua legge (di natura). Sorge obbligatoriamente – obbligazione per ogni soggetto – la questione della sua correzione: le parole «castrazione» e «verginità» (seguito di questo scritto) designano le due possibili, e diverse, soluzioni, la prima come soluzione – che è una sanzione – di compromesso (compromesso con l'errore: questo rimane). Il rigetto da parte del soggetto della questione della sua correzione, sarà la componente principale di quella patologia morale che ho anche chiamato psicopatologia non clinica (ho introdotto la distinzione malattia/psicopatologia clinica/psicopatologia non clinica nel Corso di psicopatologia promosso dallo «Studium Psicologia» e da «Il Lavoro Psicoanalitico» nell'anno 1990-91).

designato proprio dalla *parola* «sessualità». Questo delirio è una Teoria, questa Teoria è una ragione pratica – ossia legislativa –, che dal delirio stesso è di regola proposto nella forma di una teoria scientifica ossia come appartenente all'ordine intellettuale della conoscenza della natura. Le suddette «morali del poi» sono quelle inizialmente corrotte dall'avere l'errore di questo delirio come loro implicita premessa (al giorno d'oggi conosciamo quasi solo morali del poi). Vediamo.

È sufficiente vedere la desinenza della parola: in cui viene proposta l'esistenza di una *-ità*: l'-ità dei sessi, i quali in sé esistono come plurali in una pluralità biologicamente naturale numerabile fino a due. La «natura» dei sessi consisterebbe, nientemeno, nell'universale dei sessi biologici. L'assurdità di questo pensiero inizia forse a balzare evidente, o, in termini più popolari: questa è grossa! Proprio come la vecchia brava «cavallinità» con cui i professori dei nostri banchi liceali discutevano dell'esistenza o meno dell'universale di tutti i cavalli; o anche, l'essenza «il» cavallo; o ancora – con una variazione lessicale più prossima al trattamento scientifico dei concetti e dei fenomeni – il genere «cavallo». Qui, il genere «il sesso»: «la sessualità» e «il sesso» *sono* un medesimo delirio. Il genere «umanità» troverebbe un proprio duplicato nel genere «sessualità»[9]. Inutile illustrare ciò che è sotto gli occhi di tutti, cioè

[9] Si osserva nella società che questo duplicato quanto al genere può essere spinto fino al trattare come reale la distinzione grammaticale tra genere maschile e genere femminile, con la conseguenza di spezzare il genere umano in due. E questo... *ce n'est qu'un début.* Infatti, che cosa sa rispondere il moralista, magari prete e teologo, che sia convinto prigioniero anche lui dell'«-ità» sessuale, quando qualcuno – e ormai sono stuolo – fa osservare che, una volta dato e concesso il mondo del genere dell'-ità sessuale, le specie sessuali diventano più delle due tradizionalmente ammesse dalla sistematica morale tradizionale?, e allora via con omosessualità, transessualità, perversioni diverse, combinabili e ricombinabili. E chi lo fa osservare sa ormai bene che non sta domandando tolleranza morale, ma imponendo legittimazione giuridica.

il mondo di sofferenze, bizzarrie, contraddizioni, parzialità, immoralità di segno opposto (moralismo e libertinismo), persino ridicolaggini, e altro ancora, che è il correlato con le sue cento varianti di questa duplicazione del genere umano.

Conosciamo anche i tentativi di almeno addomesticare questo delirio con soluzioni teorico-pratiche che per lo più si avvalgono dell'immagine della sfera: la «sfera sessuale» in quanto distinta da altre, quella del lavoro anzitutto (e altre: la sfera dell'amicizia, la sfera della guerra, la sfera della politica, la sfera della conoscenza e, *dulcis in fundo,* la sfera religiosa, talvolta detta religioso-morale: di cui dovremmo *erubescere* se solo avessimo un po' di *lex).* Risulta il modello di un universo che solo per morigeratezza linguistica mi limito a qualificare curiosa, anzi bizzarra. Con tante conseguenze a seconda che si tenda a separare rigorosamente le sfere – nel quale caso l'atmo«sfera» della sfera sessuale assume un sentore non troppo vagamente prostitutivo, e quella del lavoro un regime servile quali che siano i gradi di liberalità introdotti a correzione –, oppure a intersecarle, nel quale caso gli effetti di disordine, o inconvenienti, non mancano di farsi sentire. L'atmosfera di un simile universo – o meglio mondo, considerato che la sua dubbia universalità è tanto più dubbia quanto più vi è affermato l'universale «sessualità» – è l'angoscia, come si verifica in ogni suo punto e livello, in quanto l'angoscia è l'affetto di un difetto di legge di moto, più costante dell'*erubescere.* In mescolanza con altri affetti, come i gas sono mescolati nell'atmosfera, anzitutto la melanconia, l'antica *tristitia,* che è più che un affetto, l'imbarazzo[10], il fastidio, la

[10] La parola «imbarazzo» ha due significati: quello di un affetto (come l'angoscia, la tristezza – qui quella melanconica, distinta da un'altra, quella del lutto –, la noia, il fastidio); e quello di sinonimo di inibizione. Fra le rozzezze, anch'esse inibite, nonché parzialità, della nostra cultura psicologica, vi è il collocare l'inibizione come anzitutto riferita alla vita sessuale. Questo caso è solo secondario nel senso proprio di conseguente. L'inibizione è anzitutto del moto corporeo, e del pensiero come sempre e comunque pensiero del moto, per deficienza della legge di moto del corpo e sostituzione di essa con un surrogato di legge (usurpazione) in odio a moto, corpo, pensiero, rapporto, universo. Il nome, dirò oltre, dell'odio di questa usurpazione è «invidia»: essa produce un'inibizione primaria, cui quella sessuale è secondaria. L'introduzione dell'errore «La sessualità» risulta da un'operazione di inibizione, e corruzione, primaria, esercitata sul pensiero ancora libero del soggetto: l'inibizione colpisce prima che l'azione il pensiero, la facoltà di pensare come pensiero della legge (la parola «superio» è il nome individuato da Freud per l'illegalità di questa usurpazione).

noia[11]. Osserviamo che l'assurdo di questo delirio colpisce, tra i suoi bersagli, proprio il rapporto di uomo e donna, che in questa duplicità di genere – uman*ità* e sessual*ità* – si trovano a doversi regolare, nei loro rapporti, secondo una duplice appartenenza nell'-ità. C'è di che uscirne male, e gli uomini e le donne che lo hanno verificato in ogni tempo e a ogni latitudine fisica e sociale sono stuolo. Per lo più, essi sperimentano l'alternanza di due soluzioni opposte e imparentate nell'-ità: da un edonismo più fallimentare che riuscito, a un eudemonismo al ribasso[12]. L'errore non è soltanto negli «addetti ai lavori» di una risibile specializzazione sessuologica la cui competenza sarebbe «Il sesso» o «La sessualità» – qui l'errore equivale alla ridicolaggine della credenza superstiziosa in una simile specializzazione –, quanto di tutti[13].

[11] Ho chiamato questo mondo «La Città dei malati», con esplicito riferimento agostiniano. Questa espressione intitola la serie di Quaderni di *Sic* corrispondenti all'insegnamento della «Scuola Pratica di Psicologia e Psicopatologia».

[12] La millenaria e tradizionale, benché modernamente riproposta, discussione morale tra edonismo (il bene come «Il piacere») e eudemonismo («La felicità», «Il bene») è millenariamente e tradizionalmente insoddisfacente e insoddisfatta. Nella critica kantiana, la «purezza» non è che un nome dell'insoddisfazione (della ragione) eretta a principio. In queste pagine è criticata l'idea astratta «Il bene»: non c'è legge di moto dei corpi che come legge di bene-ficio, che comporta la distinzione tra il posto del Soggetto del beneficio e la fonte di questo il cui posto è in un Altro tratto dall'universo di tutti gli Altri e rappresentante di esso come il tesoro del beneficio. Il desiderio stesso risulta come beneficio dal rapporto, invece della sua concezione e pratica più comune come anticipatorio contenitore infelice e insoddisfatto di un bene che allora potrà soltanto farsi attendere, e lasciare a... desiderare. L'espressione freudiana «principio di piacere», il cui concetto è critico di edonismo, eudemonismo, purezza kantiana, designa il concetto di una tale legge di rapporto in quanto nella soddisfazione è implicato essenzialmente – ma meglio sarebbe dire: giuridicamente – un Altro. La distinzione del godimento dalla soddisfazione esiste, ma essa segue destini diversi e opposti, a seconda della sua obbedienza all'unica legge di soddisfazione, o della sua autonomia da essa. Questa autonomia si chiama perversione: è quell'autonomia non normativa, ma imperativa e usurpativa, che Lacan ravvisava nel cosiddetto «superio» freudiano come «imperativo del godimento osceno e feroce».

[13] Sto qui parlando del «tutti» della generalità, il che lascia libera la possibilità dell'eccezione: con la conseguenza che, in caso di eccezione, foss'anche una sola, questa *fa* universo. La nostra civiltà giuridica e psicologica, e subordinatamente morale, e anche scientifica, non può concepire l'universo umano perché non ammette l'eccezione. Ho scritto da qualche parte che l'inconcepibilità dell'eccezione è bene espressa nella problematica barocca dei *todos caballeros,* con la mia aggiunta: *caballeras* incluse.

L'errore filosofico dell'umanità

Raccogliamo ora i dati a disposizione della nostra osservazione dell'esperienza umana in rapporto ai sessi allorché si svolge sotto il dominio della riduzione di questo *dato*[14] plurale all'*uno* di un'astrazione essenzializzante[15]:

il primo dato è il medesimo appena riassunto: l'esperienza umana è resa pletorica da una *Teoria* – lo ripeto: di ragion pratica, che poi può variamente camuffarsi in teorie di presunta conoscenza naturale – che ingombrerà l'esperienza effettiva nella sua volontà di regolarla, e renderà ingombranti i sessi stessi.

Questa Teoria è un errore che possiamo ricondurre al precetto occamiano: *entia* – qui gli universali, qualsiasi cosa noi pensiamo, nel dibattito sia medioevale sia contemporaneo, circa l'esistenza degli universali – *non multiplicanda praeter necessitatem,* ossia è un errore per eccesso, pletorico, un pensiero di troppo (è facile e spontaneo evocare qui l'eccesso, fino all'affollamento mentale, dei pensieri umani – in gran parte costituiti da fantasie – riferiti ai sessi). Questo errore filosofico che

[14] Sottolineo questa parola, che sta a dire che fino al *momento* – cronologico e storico nella vita di un soggetto – in cui avviene la costituzione di questa Teoria nel soggetto, cioè di un errore nella ragion pratica, i sessi sono incontrati come dei dati empirici e come dei beni naturali, ovvero come dei buoni dati naturalmente dati al pari di altri dati naturali nella sensibilità e nella motricità, senza che ancora ne sia determinato il destino da nessuna legge (la «legge di natura» si colloca a livello di questo «senza che ancora»). Tutti questi dati-beni, incontrati come beni dati – sessi inclusi – chiameremo anche «talenti» per la ragione che vedremo. Sarà all'interno dell'essere talenti come ogni altro – e trattabili da un soggetto anche come talenti negativi, ossia collocabili in ordine al desiderio di altri senza muovere da pretese proprie – che i sessi potranno valere con una funzione a essi singolare: quella di comporre la legge prima di esserne oggetto (anzi, diventano oggetti della legge proprio e solo quando non la compongono).

[15] Ho introdotto anni fa il gioco di parole non gratuito che dice che l'adolescenza è adol*essenza* (si ricordino i discorsi astratti, adol*essenziali,* dei fratelli Karamazov). Sta in ciò la differenza tra il bambino nei primi anni e l'adolescente: il primo non è ancora segnato dalla colpa, così astratta e così reale nelle sue conseguenze, di un'essenza costruita in odio al rapporto. In questo modo ho anche detto l'... essenziale del «periodo di latenza»: il periodo d'incubazione della corruzione astratta di minore. Dopo la quale si apre la questione – non garantita da alcuna legge di sviluppo né dell'educazione – dell'innocenza. Si tratterà di sapere come, se ciò è possibile, trasformare in *felix* la *culpa.* In ciò, l'espressione «tornare come bambini» è verificata come pertinente.

compromette l'umanità intera, è antieconomico aldilà del principio di economia di Ockham: esso rende antieconomica, svantaggiosa, l'esperienza di tutti e ciascuno;

i sessi sono incontrati come un *problema* cui dare soluzione, cioè come obiezione implicitamente già iniziale, che spesso diventa crudelmente finale, al rapporto. Nessuna osservazione è più comune, fino a triviale, del fatto che il «rapporto sessuale» – con virgolette per non concedere preliminarmente che sia un rapporto solo in forza del suo atto – si mette di traverso al «rapporto» umano, prima sdoppiandolo e poi ostacolandolo. L'eccitamento sessuale nasce già segnato come problema, e ostacolo, e l'errore suddetto si riproduce qui nell'errore della coscienza, come coscienza linguistica, che con grande imprudenza intellettuale denominerà questo problema con il nome «desiderio»[16]. Probabilmente è il più comune e forse più grave errore dell'umanità;

i sessi malamente sintetizzati nella sintesi astratta dell'-ità di «il» sesso, si propongono, o impongono, come autonomi – è per affermare i diritti di questa autonomia che si deve inventare il compromesso della famigerata «sfera» –, ossia assertivi di pretese proprie, di *propri diritti* (astratti) e doveri, supplementari cioè in eccesso, e separati, privati, rispetto alle leggi, quali che siano, che regolano i rapporti tra i soggetti. Il primo e triste risultato è che i sessi ne «il» sesso finiscono per costituirsi – come si dice «costituirsi parte civile» – come obiezione ai rapporti (a tutti, e tra questi anche a quelli sessuali)[17];

[16] In questo errore c'è qualcosa di blasfemo almeno nei confronti dell'umanità. Un desiderio, quando si dà, è in sé un beneficio, un successo (in termini più asciutti e scientifici: è una legge di moto riuscita, cioè una facoltà), una soluzione e non un problema pratico cioè morale: è in questa concezione del desiderio che si *riesce* – ancora questione di facoltà – a rifiutare la concezione della morale come sovrapposta al e regolatrice del desiderio, o passione. Diversamente, si fanno coincidere desiderio e illusione, chiamandola anche «illusione di desiderio» per esempio: nel nostro secolo questa dottrina si è progressivamente affermata. Ma non è l'errore più grave, anzi è un errore che per un momento può servire da fragile barriera a quello successivo e ultimo: la concezione del desiderio come perversione, dottrina che è in via di diventare dominante, fino a assorbire in sé la morale, *ogni* morale.

[17] In proposito la documentazione clinica è schiacciante: ma sarebbe un errore addurla al primo posto nella documentazione umana di quanto detto.

i sessi vengono a trovarsi in posizione di *oggetto* – della percezione e degli atti, sì, ma prima ancora del pensiero[18] –, e in modo tanto ovvio per la comune coscienza – ma è proprio qui che c'è molta ovvietà ma nessuna evidenza – che quasi senza eccezione ognuno si chiederebbe, con oscurantismo secolare, quale altra posizione potrebbero mai occupare.

L'antico pregiudizio filosofico secondo il quale il primo correlato essenziale di un soggetto sarebbe un oggetto (anziché una legge di rapporto con l'altro), si precipita qui come una bomba ad alto potenziale distruttivo, ma senza che ci si sia accorti dell'esplosione[19]. Sono sempre più persuaso che il peccato originale della filosofia sia proprio l'-ità sessuale o «il» sesso. Ma ciò va detto con maggiore precisione: è l'umanità come tale a essere segnata da un errore *propriamente filosofico,* del tutto indipendentemente dall'avere fatto studi di filosofia, e anche dalla storia ufficiale di questa, che ne è intimamente segnata allo stesso modo del pensiero di qualsiasi soggetto poco acculturato. Tra i grandi, Platone – con la sua teoria dell'amore omosessuale così coessenziale con il suo pensiero filosofico-politico – è quello che più di altri lo ha detto *quasi* senza peli sulla lingua[20]. Detto che cosa? Che «la ses-

[18] Cioè della cosiddetta «libido», su cui resta soltanto da chiedersi perché ci sia voluto tanto per accorgersi (io stesso) che è il nome di un pensiero, e non di chissà che istintività che si porrebbe di fronte, o di traverso, al pensiero: quest'ultima concezione, nonché pratica, è una conseguenza dell'errore «La sessualità».

[19] Ma c'è anche un altro caso: ci se ne è accorti e poi si è dimenticato di essersene accorti e di avere attivamente elaborato una soluzione (è il concetto di «rimozione»).

[20] Non è possibile dare in questo breve scritto gli sviluppi che porterebbero a esplicitare che la collocazione dei sessi in posizione di oggetto sfocia, in caso di radicalismo, nella perversione.

Approfitto di questo cenno critico a Platone per apporne un secondo. È scolasticamente nota – intendo la scolastica della piattezza, non quella di una Scuola degna di tale nome – la distinzione platonica, nell'anima, tra anima razionale e irrazionale, e, in quest'ultima, tra l'anima dell'ira («irascibile») e l'anima della concupiscenza (erroneamente tradotta «concupiscibile»: concupiscente, piuttosto, o meglio, capace di desiderare, trattandosi di una facoltà, che distinguo da ma correlo con la facoltà di giudicare). Questa distinzione è sì accettabile come corretta, ma a condizione di riconoscerne la correttezza limitatamente all'essere descrittiva dei fenomeni umani quando si svolgono già in subordine a «la sessualità»: in quanto nella *crisi* – non ancora patologia – della legge. Per questa parola «crisi» rinvio al capitolo successivo "Intermezzo". Potremmo dire: al limite della norma (in un significato di questa parola che unisce il morale e lo psicologico), così che con una battuta potremmo chiamare *borderline* tali fenomeni ancora normali... per quanto possono. In altri termini, la legge («forma») di questa anima è già segnata da

sualità» ha avuto e ha conseguenze sistematizzanti filosofiche e politiche;

quando i sessi sono in posizione di oggetto (secondo la serie ordinata: oggetto di pensiero, percezione, atti), la presenza della percezione visiva, in sé innocente, viene deviata nell'esercizio di una funzione particolare: i sessi vengono a trovarsi iscritti in una loro visione – una *Sex-anschauung* come *Weltanschauung* – letteralmente porno-grafica e porno-scopica. Qui, la pseudoingenuità della corrente ideologia pornografica è abbastanza scoperta: collocato in posizione di oggetto, «il» sesso – è questo «il» a collocarlo in tale posizione, come gli oggetti ideali della contemplazione platonica – è oggetto di una in-vidia letterale che è una *invidia* reale (non è abusare del mezzo grafico del trattino distintivo, l'aggiungere che per questa via oggettivante i sessi trovano il loro destino segnato dal mal-occhio, certamente non quello reinterpretato dalla magia: che non è che un'interpretazione *sui generis* di ciò cui risulta destinata una realtà quando essa viene rigenerata come oggetto, e della visione antitutto).

Che cosa è l'invidia? Non è un desiderio[21] – il desiderio di avere ciò che altri ha, o di essere ciò che altri è –, ma è un anzi il contro-desiderio: la volontà che nessuno abbia, né sia, ciò che un soggetto non ha né è. È rifiutata la posizione di soggetto[22]: quella in cui un altro è possibile fonte di beneficio per

un errore: quello per cui la facoltà di desiderare le è sì annessa, ma in un rapporto disturbato, o disordinato, con la ragione. Per una normalità compiutamente concepita, ho proposto la formula: non c'è soddisfazione senza ragione. Formula che rimarrebbe equivoca senza la reciproca: non c'è ragione senza soddisfazione. Senza dilungarci in correlazioni e confronti (qui con Leibniz, Kant, Schopenhauer a proposito del «principio di ragion sufficiente» o «determinante», ma anche del pensiero dell'«armonia prestabilita»), propongo che stiamo parlando di un principio di ragion soddisfacente, cui si correla il concetto non di necessità bensì di obbligazione. E che nella legge – di soddisfazione, e soddisfazione del moto corporeo implicante anche la soddisfazione del pensiero – di cui parliamo, non può trattarsi di alcuna armonia prestabilita: libertà e *peccatum* (è preferibile la parola latina) vi sono implicati.

[21] Tanto più importante diviene l'essere liberi da questa economia, se si pensa che si tratta di liberare anche la percezione visiva – e non solo i sessi – dall'asservimento di essa nell'invidia. Facile la reminiscenza letteraria di Edipo che si acceca ossia perde la visione, una visione perduta non dopo ma già prima nell'invidia: ecco perché dico sempre che Edipo non aveva poi molto complesso di Edipo (o anche: che aveva un «complesso» un po'... semplice).

[22] È quasi superfluo precisare che non sto parlando del soggetto-figlio della famiglia come società naturale prestatuale (Aristotele): il Soggetto, e soggetto di diritto, qui

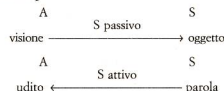
lui. Con questa conseguenza: contrariamente all'autentica illusione diffusa su larga scala – veicolata, tra altre cose, da quel permanente spot pubblicitario ideologico che è la pornografia, in collaborazione con i moralisti: in ambedue i casi si predica molto –, secondo la quale l'umanità sarebbe gonfia di desideri sessuali insoddisfatti sì ma in cui si spera sempre nei *lendemains qui chantent* –, la tendenza è invece quella alla liquidazione di ogni desiderio (anche) sessuale. Ossia a una «pace dei sensi» propriamente mortale [23], in opposizione a un'altra.

definito, è in rapporto immediato con l'universo di tutti gli Altri. Dico sempre che ciò vale anche per il bambino finché non si ammala, ossia finché non rientra in... famiglia patogena. Il concetto «Padre» di questo pensiero della legge di natura, non è in alcun modo il riflesso (cioè un'ideologia) del padre di famiglia, in generale e tanto meno della famiglia piccoloborghese. Al punto che dovrà fare prima o poi apparizione la questione: la parola «Padre» due volte impiegata, per questa legge d'alleanza universale e per il padre di famiglia, non è forse un equivoco di cui sbarazzarsi? La mia risposta è negativa, ma lo è *dopo* questa questione: l'articolazione della quale non è ovvia. Il nostro «Padre» è già civiltà, non deve compiere nessun salto dalla natura alla cultura, come vorrebbe un certo pensiero giusnaturalista.

[23] A questo punto dovrebbe aprirsi una via che può invece essere appena accennata. Le morali sessuali partono spesso contaminate dal vizio di presupporre senza critica proprio *questa* vita dei sessi: in se stessa già abbastanza immorale, non fosse che per il fatto di essere letteralmente demoralizzante.

Quest'ultima parola si intende bene scrivendola: de-moralizzante. L'essere demoralizzati precede e produce l'essere im-morali, perché ha lo stesso significato di inanimati o meglio dis-animati, allorché l'antica parola «anima» venga, è proprio il caso di dire, rianimata dall'incrementarne il concetto di forma del corpo in quello di legge di moto del corpo, cioè la legge di cui parlo. Immorale diventa la separazione stessa tra la morale e una tale legge. Morale è avere anima, è l'«anima» stessa. È a partire da questa anima che è *pensabile* il «male», non più astratto come quel suo partner di coppia che è «il bene», bensì, e duplicemente, come delitto-peccato e come malattia: sono mali del moto del corpo umano – dunque pensiero incluso – secondo soddisfazione. Sommariamente: quale altra *vita* dei sessi *umani* è concepibile?, non a esclusione della contingenza del ritrovarli come possibili oggetti del vedere, bensì con libertà rispetto all'ordine di necessità infelice descritto sopra? Esiste un altro ordine?, o dobbiamo rassegnarci a una moralità che nel migliore dei casi tenta di riparare i danni di una *posizione* dei sessi che in fondo condivide intimamente benché non esplicitamente? Una rassegnazione comunque inutile, perché la sua fragile quanto ambigua linea di difesa è ormai già travolta. Osserviamo ciò che tale posizione esclude: la loro vita preliminare e pregiudiziale nella visione invidiosa come oggetto di questa, ne esclude la vita nella parola come omaggio e propiziazione – non oggetto – per l'udito. Aiutiamoci con un povero schema, in cui le lettere A e S denotano due soggetti – che chiamo Soggetto e Altro per l'asimmetricità o ineguaglianza dei loro posti – sessuati, quale che sia il contenuto momentaneo del loro rapporto. Risultano due sensi ben distinti e opposti del moto di questi corpi:

A S
S passivo
visione ⟶ oggetto

A S
S attivo
udito ⟵ parola

L'odio dell'invidia: un diritto «naturale» astratto contro il diritto naturale

Raccogliamo ora l'insieme dei fatti a nostra disposizione, per interrogarci sul loro senso [24] complessivo. È un senso di – il lemma stesso è qui rilevante – *insoddisfazione* [25]. Il mondo dell'«-ità» sessuale è il mondo dell'insoddisfazione. Non mobilitiamo ora l'intera storia del pensiero – filosofia, letteratura –, che nel suo esito novecentesco è arrivata alla tentazione di risolvere tutto ciò che attiene ai sessi nell'umorismo nero di una fallimentarità programmata. Ha sempre un interesse l'osservare che l'iter edonistico perviene agli stessi risultati dell'iter moralistico.

Si osserva nella più comune esperienza che nella *costituzione* – concetto giuridico – scopica dei sessi, cioè quando è la posizione di oggetto a fare la legge del rapporto –, i sessi ripugnano alla parola (e prima o poi anche ai sessi): si va dal mutismo alla ripugnanza estetica. Ecco l'*erubescimus,* e *sine lege* perché la posizione preliminare di oggetto usurpa la legge, non gliene sostituisce un'altra. Nel secondo caso si osserva che i sessi non si trovano mai nella posizione di oggetto del discorso, nemmeno nel caso di quella che chiamo la bella impudenza degli amanti (si verifichi ciò nel caso – che non è soltanto «letteratura» – del *Cantico).* Il rapporto parlare-udire è il caso principe del rapporto Soggetto/Altro come il rapporto di una ineguaglianza vantaggiosa: esso precede e fonda – rende possibili – i rapporti tra i sessi, li subordina. Di più: li conquista. Questa verità diventa completa se si aggiunge che è un caso – pacifico e non bellico – in cui il conquistatore è conquistato dal conquistato. Ciò è vero anche solo tecnicamente: non si parla insieme, se uno parla l'altro ascolta (salvo che sia falso che uno parli e l'altro ascolti, cioè che esistano i soggetti dell'ascoltare e del parlare). Se c'è legge, soddisfacente e universale, di rapporto tra soggetti, questa è legge di rapporto tra parlanti. Il seguito della mia esposizione dice che tale legge esiste quando i sessi con-pongono tale legge, prima che essere oggetto di atti (e anche come condizione che tali atti possano essere riusciti): e la compongono nel talento negativo quanto a essi, ossia nella loro normativa non-voce in capitolo nel capitolo del rapporto tra parlanti (silenzio senza mutismo), che è la non-voce del non farne una fonte autonoma di diritti. Il mio «mestiere» inventato da Freud, è una pratica particolare di ciò, con effetti di guarigione succedenti a precedenti effetti di beneficio nel rapporto. Quando si sarà letto il paragrafo «Verginità», si comprenderà perché definisco come vergine (per legge di natura), non come astinente (per morale o deontologia), la pratica dello psicoanalista.

[24] Nel significato della parola «senso» non deve essere esclusivo quello di «significato», che a un tempo non deve esserne escluso. Esso include quello direzionale dell'espressione *one way,* senso unico – con la differenza che qui si tratta di una via, *one way,* con due sensi. In ogni questione di senso si tratta sempre di una questione di moto: moto di corpi, e, in quanto ci riguarda qui, di corpi umani.

[25] Si veda anche la nota precedente. Non ha... senso la parola «insoddisfazione» se non in rapporto a un moto: la meta di esso è la soddisfazione di quel moto. Insoddisfatto è un moto: *1.* che non giunge alla sua meta, *2.* ma ciò potrebbe ancora essere contingente, per motivi circostanziali o accidentali: essenzialmente insoddisfatto è un moto che non disponga della legge della sua meta (ciò è proprio della realtà umana, e non, almeno non anzitutto, della realtà delle scienze della natura).

La questione decisiva è: quale è il nesso tra l'insoddisfazione e l'astrazione detta «sessualità»?

L'-ità dei sessi è la ragione, e cattiva ragione [26], dell'insoddisfazione. Perché? Rispondo senza esitare: bisogna riconoscere nell'astrazione di un'essenza dei sessi – fino a astrarre l'esperienza di questi in una «sfera» – il prodotto (cioè in un 2° tempo) di un diritto naturale *astratto* (1° tempo). Un diritto non nella mente dei filosofi, né argomento di dotti simposi, ma efficacemente agente in senso regolativo [27] di condotta, pensiero, affetto.

Si tratta del principio astratto «uguaglianza» – impropriamente chiamato «diritto», che qualcuno ha definito metagiuridico – che nulla ha a che vedere con l'uguaglianza giuridica assicurata più o meno – l'accento è ovviamente sul meno – dal diritto statuale. Due o più soggetti possono essere uguali o ineguali a diversi titoli: – nelle doti individuali, – nelle opportunità sociali economiche culturali, – nella fortuna in ogni senso anche economico della parola, – nei loro momenti (attivo e passivo), – *ma* certo non nei sessi, perché non ha alcun senso parlare di ineguaglianza sessuale tra uomo e donna, ma soltanto di differenza. Ma soprattutto, è decisivo riconoscere un altro, diverso, ultimo e opposto titolo di ineguaglianza, che a differenza dagli altri è un titolo di favore, persino di privilegio: quello consistente in una distinzione di posti, o posizioni, qui siglati S e A, Soggetto e Altro, ambedue soggetti reali (e formali: parliamo di diritto). Il principio astratto «uguaglianza» di cui parlo è un principio di ostilità universale e stabile – non

[26] Nel Manifesto citato si afferma: «non c'è ragione senza soddisfazione». È vero il detto di Goya che il sonno – non il sogno – della ragione produce mostri: l'errore detto «il» sesso. Un tale sonno, propriamente, non è sonno – non esiste sonno della ragione: nel sonno notturno la ragione pensa, ecco il «sognare» – bensì narcosi. In un lessico che sottoscrivo senza abusarne: c'è narcosi del principio di piacere cioè della ragion pratica o legislazione del desiderio. Si vede che unisco ciò che Kant separa: ragion pratica (desiderio) e giudizio (piacere). Non che questa separazione non esista nella realtà mondana, anzi essa dilaga: ma va riconosciuta come patologia non meno psichica che morale.

[27] Questa regolazione è imperativa, non normativa. Non posso diffondermi ora su questa capitale distinzione, che ha costituito argomento di discussione nella storia della filosofia giuridica contemporanea.

particolare e effimero – verso quest'ultima distinzione. Fa eccezione a tutti, non fa eccezione per nessuno.

Serviamoci del lessico – non sempre innocente: se non colpevole, almeno ingenuo – dell'etica tradizionale, e precisamente della parola «il bene», nell'indeterminatezza del suo contenuto. Quel diritto naturale astratto dell'uguaglianza – quanto ai posti, non quanto agli altri *items,* in cui per lo più si guarda bene dall'impegnarsi se non con dichiarazioni di principio tanto ufficiali quanto soprattutto inefficaci – equivale alla contrapposizione – che secondo i casi va dal mellifluo al brutale – del *bene* al *beneficio* [28]: quale che sia il contenuto di «bene», questo non deve mai prodursi come bene-ficio. Il «bene» deve essere sempre superiormente astratto rispetto al beneficio. È quest'ultimo a comportare la distinzione dei posti: quello di un soggetto che è fonte (almeno o anche solo in un elemento, quale che ne sia il contenuto) del beneficio, e quello del soggetto che ne è beneficiario. Quel diritto astratto è la volontà che non possa accadere – si tratta di imperativo proibitivo: non deve [29] – che le disponibilità – in tutti i possibili significati della parola – di un altro soggetto siano essenziali al bene di un soggetto. Con un'altra formulazione ancora, sempre di genere imperativo: non devi dare a un altro la soddisfazione di riconoscerlo come fonte della tua soddisfazione. Questa radicale abolizione di ogni distinzione tra posti – Soggetto e Altro, ambedue soggetti, tali nel loro rapporto che «beneficiario» risulta essere la definizione stessa del Soggetto – coincide con il programma di un'invidia radicale: tutto ciò che l'Altro ha e è, *deve non essere,* almeno ai fini del possibile beneficio di un Soggetto. Ma non è difficile intuire che un tale programma non si limita al caso per caso: almeno potenzialmente, l'avere e essere dell'Altro deve-non-essere *assolutamente.* Con una battu-

[28] Il consiglio tradizionalmente posto in capo alla legge di natura – «Fa' il bene» – se non coincide con questa altra formulazione – «Opera per il tuo beneficio» –, diventa la matrice di tutte le infamie: perché l'assolutezza del «bene» astratto – coincidente con la s-passionatezza kantiana – diventa il ricettacolo cioè il contenitore di tutti i contenuti possibili e dei loro opposti: assolutismo e relativismo morale coincidono nell'astrazione che promulga "il bene" come principio di manipolabilità permanente.

[29] Si può vedere che si tratta di un: deve non, cioè di un imperativo proibitivo, inibitorio del moto e del pensiero.

ta liberatoria: è razionalmente evidente che il ladro è più virtuoso dell'invidioso, perché apprezza il bene dell'altro.

Questo diritto naturale astratto si oppone praticamente, nella sua ragion pratica e nella formula di essa, alla ragion pratica del vero e unico diritto naturale, la cui formula ho proposto in questi termini:

– agisci in modo che il tuo bene – la sintesi degli elementi del quale è nella parola «soddisfazione» – risulti come beneficio ossia dal rapporto con un altro, preso come uno dell'universo di tutti gli altri; o anche

– agisci come beneficiario; o anche

– agisci per la soddisfazione;

(e anche – ma proprio questo punto o articolo non è sviluppato dalla presente esposizione – agisci come un figlio: la legge di moto qui illustrata è definita anche come legge paterna, senza che ciò sia fin qui ovvio [30]).

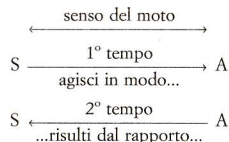
Il nome che conviene a una tale legge è: *alleanza* [31]. *In* essa i partners: *1.* non passano per la posizione della parità giuridica dei loro posti (caso del contratto), *2.* non scambiano equiva-

[30] Questa formula e articolazione è proposta nel citato Manifesto dal titolo: *Il pensiero* di *natura,* Sic-Sipiel, Milano 1994. Il concetto «Padre», ossia l'universalità di questa legge, vi è esplicitato. Nel mio libro *Leggi* (Jaca Book, Milano 1989), in cui questo punto era già pervenuto a completezza – compreso il concetto di un ambito legislativo o «Città» distinto – benché non tutta consapevole, mancava ancora lo sviluppo dato qui alla critica de «la sessualità», della «castrazione» come soluzione compromissoria della crisi della legge, e soprattutto la novità costituita dall'introduzione del concetto di talento negativo.

[31] Mi è stato obiettato che la storia del pensiero giusnaturalista – almeno moderno – non considera il caso dell'alleanza come caso di diritto naturale. Rispondo, per ora sbrigativamente, sul piano storico: peggio per lui. Infatti, il caso dell'alleanza *è* un caso di diritto naturale. Un caso di diritto naturale che per una volta non trae la sua definizione dall'essere funzionale – come un'anticamera vuoi reale vuoi *ficticious* – al diritto statuale e alle sue riforme. È il diritto naturale di una civiltà o «città» distinta e convivente con l'altra (il mio è un giusnaturalismo agostiniano). È quel diritto naturale in virtù del quale un soggetto può realmente vivere senza quel permanente sindacalismo della vita quotidiana cui lo spinge il diritto naturale astratto, cioè a attendere – per la propria dubbia felicità utilitarista mini-massimalista del massimo di felicità per il maggior numero possibile di individui – la società o civiltà statuale. Se attende, attende altrimenti e senza la permanente insoddisfazione propria all'attesa spostata al «mondo» dei rapporti giuridici statuali.

In un suo recente intervento (4 luglio 1993) a «Il lavoro psicoanalitico» Ambrogio Ballabio ha dato notizia di un suo lavoro *in progress* in questo campo a partire dal concetto hobbesiano di «stato di natura».

lenti, ossia non c'è un prezzo da pagare per l'alleanza, il beneficio della quale si propone allora come reciprocamente gratuito, il campo del prelevamento del beneficio essendo l'universo.

Lo schema è:

In particolare, nello schema si legge:

che in questa legge del moto di corpi, si tratta di un'unica legge di moto di due corpi distinti (o anche, di un unico desiderio: la distinzione dei posti è ciò che rende possibile questa unicità, contrariamente alla teoria del rapporto come rapporto tra desideri cioè moti autonomi);

che c'è libertà reciproca di S e A («agisci...»);

che ai posti non corrispondono in modo prefissato le proprietà passività e attività;

idem quanto alla differenza femminile-maschile;

infine, che in «agisci in modo» si tratta di disporre *il* desiderio dell'Altro, ossia: – non di disporre *del* desiderio dell'Altro, – non di disporlo *al* proprio, – bensì di disporlo in modo che se ne generi il proprio (o anche: si ri-generi).

Nel diritto naturale astratto, Soggetto e Altro(soggetto) sono astrattamente uguali, ambedue sono Altri, *Señores:* il loro rapporto si *deve* costituire a partire dall'uguaglianza pura, non condizionata da altro se non da una volontà astratta, in opposizione al costituirsi a partire dall'inuguaglianza condizionata dalla differenza dei posti.

Si verifica che la conseguenza è che non si costituisce alcun rapporto; con l'ulteriore conseguenza che per il costituirsi di un rapporto i soggetti possono esclusivamente e surrogativa-

mente affidarsi alla statuizione di rapporti propria al diritto statuale (la preghiera dell'astratto prega lo Stato, anche quando lo maledice: misticismo politico). Si verifica cioè che il diritto naturale astratto è di «natura» giuspositivista-statualista [32].

Di qui una conclusione di estesa portata: il conflitto, e il dibattito, non è tra diritto naturale e diritto statuale, bensì tra due diritti naturali [33] in opposizione tra loro senza alcuna dialettica possibile. È il grande equivoco di Antigone, la grande mistificazione dei secoli [34], secondo la quale il conflitto sarebbe tra diritto naturale e statuale, mistificazione che subordina a sé la giustizia, affermando conflitto tra giustizia e diritto (di questo equivoco è piena la storia del pensiero giusnaturalistico).

Due tempi

Ma fin qui siamo ancora in un 1° tempo: quello in cui all'-ità del genere «umanità» viene assegnato un destino radicalmente opposto a un altro: l'umanità è stata trasformata in un'altra umanità. È solo in un 2° tempo, funzionale e subordinato al primo, che si produrrà l'-ità astratta del genere assurdo «sessualità»: è molto importante cogliere questa secondarietà dell'introdursi della civiltà dei sessi che ho descritto. Essi sono colpiti, offesi, da una deformazione che li precede e non ne parte. Ma li compromette.

È in questa umanità mutata che avviene la corruzione dei sessi – corporali e plurali – in «il» sesso astratto (non più corporale ma mentale) e unico, anzi monistico. È un caso di corruzione non empirica, non interessata, non passionale, ma *pura* (qui è facile riconoscere Kant) [35], e dunque generale. L'imperativo del diritto naturale astratto comanda [36]: che i sessi nella

[32] Il soggetto che fino alla flagranza vive di diritto naturale astratto è il cosiddetto «querulomane» sul quale ho scritto a più riprese (banalmente detto, tutti lo conoscono come quello che passa realmente la vita quotidiana a fare causa a tutti: ma è una banalizzazione, perché la querulomania è ormai passata da cultura di alcuni isolatamente l'uno dall'altro, a cultura politica di cui non è eccessivo chiedersi se non sia diventata dominante): lo ho definito come quello che vive di diritto statuale come il giusto paolino vive di fede.

[33] Mi dispiace di accennare appena un'idea di tale portata. Uno è il diritto naturale immediatamente universale che cerco di tratteggiare – e che non è quello aristotelico a base tradizionale-famigliare –, l'altro è quello astratto, che non va neppure considerato un caso di diritto naturale, perché la sua ragione e la sua vita si risolve tutta nel costituirsi come opposizione a quello.

[34] A proposito di secoli, va osservato come la modernità a partire dal '500 sia stata monotonamente e ossessivamente affollata dalla ripetizione del tema «Antigone», con i forse più che cento drammi che le sono stati dedicati da allora a oggi (si veda: Cesare Molinari, *Storia di Antigone,* De Donato, Bari 1977, il più recente: George Steiner, *Le Antigoni,* Garzanti, Milano 1990). Non mi risulta che qualcuno di essi abbia colto, o almeno formulato l'ipotesi, che la polemica di Antigone non è antistatuale a partire dal diritto naturale, ma è la polemica di un'astrazione contro un autentico diritto naturale. Da anni sostengo che Antigone è il cattivo genio della modernità, la sua anima nera.

[35] Scrivevo del destino perverso di «La sessualità» in Kant, in un articolo dal titolo «Il sesso, il sasso, il Professore» (in: G.B. CONTRI, *Dire, fare, baciare...,* Lucchetti, Bergamo 1990, già apparso in «Il Sabato» del 18 febbraio 1989). In esso commentavo la deduzione kantiana del diritto coniugale nella *Metafisica dei costumi,* I, 24-25: «Il *rapporto sessuale* è l'uso reciproco degli organi e delle facoltà sessuali di due individui. Il rapporto sessuale è: o quello che obbedisce alla pura *natura* animale [la "pura natura"?!, n.d.r.], o quello che si conforma alla legge. Questo secondo caso è il matrimonio, cioè l'unione di due persone di sesso diverso per il possesso reciproco delle loro facoltà sessuali durante tutta la loro vita. Lo scopo di procreare [...] l'uomo che si sposa non è obbligato a proporsi questo scopo per rendere questa unione legittima. Quando un uomo e una donna vogliono godere reciprocamente, *devono* necessariamente unirsi in matrimonio, e questa necessità è imposta loro dalle leggi giuridiche della ragione pura. In questo atto (sessuale) l'uomo riduce se stesso a *una cosa* ["una cosa", ecco "La sessualità": una *unica* cosa nei due sessi – *mono*sessuale –, ecco l'errore di un'astrazione indebita, senza la quale come premessa tutta la deduzione kantiana non avverrebbe], il che è contrario al diritto dell'umanità che risiede nella sua propria persona. Questo diritto è possibile alla sola condizione che, mentre una delle due persone è acquistata dall'altra proprio come una cosa, questa a sua volta acquisti reciprocamente l'altra: così essa ritrova di nuovo se stessa, e ristabilisce la propria personalità [rivendicazione, risarcimento, di cui dirò oltre]».

In questo passo noto appena: – il suo carattere di pornografia *hard,* in paragone alla quale tutta l'altra è *soft,* e insieme il *frigor concupiscentiae* se non *rigor mortis* della sua robotica sessuale; – quell'essere «cosa» che esprime palese disgusto, anzi orrore fisico e metafisico per l'Alterità del partner del Soggetto, uomo o donna, del rapporto; – quella necessità di risarcimento affermata con dura giuridica rivendicazione della reciprocità del possesso: con implicito senso, neppure più di vendetta, ma di odio radicale come unica legge possibile del rapporto con l'Altro sessuato; – quell'asserito divorzio sesso/riproduzione che esclude il figlio, nei partners ancor prima che nei figli. Un'umanità così di sasso può solo tollerare di avere un sesso, anche quando si dedica alle sue brave pretese «trasgressioni»: è soltanto intolleranza repressa.

[36] Anche anzi anzitutto in forza della classificazione di esso come legge morale distinta dal e anteriore al diritto naturale. È appunto l'operazione di Kant. Fatto questo, tutto è perduto compreso l'onore, dato che la legge di natura come ne parlo – produttrice di moralità e non generata o ispirata da una morale anteriore a essa – è la legge in cui il Soggetto si propone di onorare l'Altro per esserne onorato. Notiamo che

loro differenza naturale-biologica – così come tutti gli altri beni anzitutto del corpo – non devono iscriversi nella legge di beneficio suddetta, come legge di soddisfazione data all'Altro per la soddisfazione del Soggetto; che in questo «non devono», essi *devono* autoproporsi autonomamente come *oggetti* per l'Altro, cioè come aventi *autonomamente* propri *diritti,* propria voce in capitolo.

In altri termini: in natura non esiste alcun «istinto sessuale», alcuna istintiv-*ità* dei sessi. Questa è una finzione sorretta da una credenza oscurantista, che oscura l'operazione che è stata compiuta: l'introduzione surrettizia dell'astrazione «La sessualità», cioè forse il più antico *model of the mind* dell'umanità. In cui *sarebbero* i sessi a determinare il destino loro proprio, e non una legge di beneficio *da* un Altro nel quale caso il loro destino sarebbe, non pre-ordinato, ma in-ordine a una tale legge[37].

Quando i beni positivamente dati – beni di cui i sessi sono solo, fin qui, un caso particolare – si ergono a oggetti *cioè* a diritti – poiché proprio questo significa «oggetto» –, cioè a comandi, essi escono dalla possibilità di avere una vita nel rapporto – ossia sono trasformati in oggetti-obiezioni: obiezioni al rapporto, perché obiezioni al beneficio mediato dal rapporto –, e perdono ogni beneficio, ossia cessano ogni esistenza come beni[38].

Quante cose non hanno più voce in capitolo, cioè diritto, allorché viene inventata e imposta la voce in capitolo «il» sesso, o «la» sessualità.

questa è una legge che promuove il giudizio critico, ossia che distingue l'Altro degno da quello indegno che si «agisca in modo» tale nei suoi confronti.

Nella legge così come ne parlo, la morale coincide con la legge del rapporto come legge immediatamente giuridica o diritto naturale (si potrebbe introdurre, con piena dignità teorica, la parola appartenenza); nella legge astratta la morale si distingue dal diritto naturale e lo precede: è il moralismo (Kant).

[37] È in questo contesto che è formulabile, e accettabile, la formula: il desiderio di un Soggetto è il desiderio dell'Altro, *un* Altro soggetto.

[38] Come è stridentemente manifesto quanto al destino della bellezza del corpo, femminile o maschile, nella psicopatologia: sottrazione di essa alla subordinazione a una legge del rapporto, la condanna a non avere alcuna vita, e prima o poi neppure alcuna apparenza (schizofrenia, melanconia, anoressia, ma anche nevrosi). La bellezza di Narciso è una bugia patetica.

La mortificazione dei sessi che ne risulta è spesso flagrante (ma mi sto ripetendo).

Dunque «Il sesso», «La sessual-*ità*», sono dei modelli introdotti, non dei dati o dei fatti[39]: modelli derivati non da un interesse per i sessi, bensì da un preordinante e pregiudiziale disinteresse *(morale,* non lo si ripeterà mai abbastanza: il *moralismo* consiste puramente e semplicemente nel partire da principi morali) per essi, e, poiché l'albero si giudica dai frutti, per tutto ciò cui il loro godimento, quello della distinzione «classica» tra *frui* e *uti*, potrebbe dare adito. Questo «tutto ciò», che è tutto ciò da cui quel diritto naturale astratto astrae, non si riduce a due specie soltanto, quelle ammesse dal più tradizionalistico dei pensieri, bensì a tre.

Le prime due sono troppo banalizzatamente note benché appunto non banali in sé[40], 1° il godimento sessuale, 2° la procreazione, ma 3° è la terza che interessa, senza la quale sono compromesse anche le prime due. L'astrazione «il» sesso proibisce la terza – che vedremo tra breve: la posizione dei sessi nel «talento negativo» cioè la "verginità" – e solo subordinatamente colpisce le altre due.

È a questo punto che ordine espositivo e dottrina coincidono.

Ciò che nell'esposizione psicoanalitica *tradizionale*[41] (ci sono anche tradizioni di breve periodo, di meno di un secolo in questo caso) occuperebbe l'intero campo di queste pagine – cioè l'errore *generico* annotato da Freud («fase fallica») e il tentativo *individuale* di soluzione a esso («castrazione») –

[39] L'implicita critica che sto rivolgendo alla teoria dei modelli della mente vorrebbe spazio e tempo: in questa sede rinuncio a esplicitarla.

[40] La banalizzazione dell'una e dell'altra è in fase di avanzata, diciamo così, elaborazione, così che è facile osservare che a molti ne è semplicemente passata... la voglia. Salvo di quando in quando – nei discorsi ufficiali, cinema compreso – un po' di retorica di *sex promotion* oppure *for children's sake.*

[41] Ironizzo sulla parola perché è assai strano l'insinuarsi del tradizionalismo in una pratica – di ragione – che per vocazione si chiamava fuori da ogni tradizionalismo. Gli psicoanalisti di oggi sono diventati in maggioranza i tradizionalisti del fantasma (nevrotico) e dell'oggetto (perverso).

sarà qui invece trattato come un Intermezzo, come una nota nel testo. Anzi, la novità di sostanza che propongo comporta – rispetto alla «tradizione» psicoanalitica – questo riordinamento nell'ordine espositivo.

* * *

Intermezzo: una nota nel testo

A mezza strada inserisco questa lunga nota come necessaria a esplicitare ciò per cui il pensiero di Freud è *implicato* in questa dottrina, senza più esserne l'implicante (è ciò che chiamo essere «post-freudiano»: parola, come alcuni sanno, impegnativa). Restando vero che senza il pensiero di Freud tutto ciò non sarebbe stato pensabile. Con questa premessa, lo scrivente risulta anche più freudiano (ma per primo Freud). Dirò solo l'essenziale, sorvolando sui lunghi e pazienti commenti dell'opera freudiana già affidati a scritti, seminari, interventi.

Freud è il pensatore contemporaneo, non proprio della legge di natura – come legge di moto dei corpi umani nella realtà del loro universo secondo una meta («soddisfazione») –, ma della *crisi* di tale legge: crisi in cui egli l'ha incontrata a ogni livello dell'esperienza umana. La crisi della legge isolata da Freud deriva da un *errore* – duplice errore nei due articoli che subito dirò –, come errore non di Freud ma dell'umanità individuato da Freud. Freud non ha invece perfezionato la costruzione di quella legge di cui la sua formulazione è la forma-di-crisi per un errore di astrazione introdotto nella legge: è il lavoro che ho cercato di fare io in questi anni, e che in questo scritto illustro in modo speciale, anzi singolare, nel suo secondo articolo.

I due articoli cardinali, e anche fondamentali, della legge di natura proposta da Freud sono designati nel lessico freudiano 1° dalla parola «Padre», 2° da una parola ben nota e malfamatamente nota, «castrazione», che colpisce come lemma truculento e parziale, e anzitutto per la sua palese assurdità. Si tratta di scoprire, nella sua irrazionalità – e prescindendo dall'irrazionalismo del suo uso ormai corrente – la sua razionalità: che è quella di un corrispettivo come risposta (benché risposta e soluzione insufficiente) all'assurdità dell'errore «La sessualità» che la precede. In breve: è una *sanzione.*

1. Un cenno sul primo articolo, a partire dalla mia ricostruzione. «Padre» è il nome di una legge «naturale» cioè valida per il singolo nei suoi rapporti con l'universo di tutti gli altri, ma non è mai statuale, di beneficio ereditario: essa istituisce il Soggetto come beneficiario dell'universo di tutti gli Altri. Soggetto/Altro, ambedue soggetti, è il concetto giuridico di una ineguaglianza giuridica di *posti* – non di altre e reali ineguaglianze – come condizione del beneficio. In questa distinzione, il beneficiario è figlio («erede»). Si nota – non solo in questo succintissimo riassunto, ma già in Freud – la purificazione del *concetto* «Padre» da ogni debito teologale: porne il concetto – «eredità» – non è porre l'esistenza del soggetto o persona «Padre» che lo realizzerebbe in quanto legislatore. È il concetto di una legislazione universale, anteriore e statutariamente irriducibile a quella statuale (perché non afferente a essa: non perché in contrasto con essa): questa distinzione fa della realtà collettiva umana una realtà sociale duplice (donde l'agostinismo concettuale che professo: due sono le «Città» dell'esperienza umana, del *moto* umano).

In questo articolo la legge di natura è incontrata da Freud nella crisi – quando non già nell'aldilà della crisi consumata: perversione – perché permanentemente vivente nella possibilità della cosiddetta «uccisione» del Padre. Essendo escluso fin dal principio che si tratti di uccisione di una persona reale – non è del padre del paternalismo moderno che si tratta (cfr. nota 1): in questo l'uccisione del Padre è già in opera –, si tratta di uccisione del suo concetto, cioè della *pensabilità,* nel pensiero di *ognuno,* di una tale legislazione universale, ossia di uccisione-esautorazione del pensiero del soggetto (ecco allora il Padre lacaniano ridotto a puro «significante» senza significato ossia concetto: nel Padre ridotto a Nome o Nomi del Padre, il padre è già ucciso, anzi diabolicamente ucciso: cioè la finzione del far apparire che era già morto da sempre – ecco lo gnosticismo di sempre). Che è la pensabilità stessa di una legge di soddisfazione o di beneficio che, se fosse e per essere, sarebbe e dovrebbe essere legge del soggetto come figlio, ineguale di posizione rispetto a ogni altro. La società, città, civiltà, cultura, risultante per Freud dall'«uccisione» della pensabilità stessa di una tale legislazione – città o civiltà essa stessa – è la civiltà dell'insoddisfazione di tutti (è il «Disagio della civiltà»).

2. Ma è l'esigenza che fa sorgere in Freud la parola «castrazione» come *nome* – di crisi, compromissorio – del secondo articolo, che più ci importa qui. Questo chiarimento è possibile a partire dalla formulazione del secondo articolo della legge di natura che propongo appena oltre, con una innovazione lessicale che è la vera novità di tutto il mio scritto: lo ho chiamato «talento negativo». Esso significa:

– che c'è sì beneficio per un soggetto se esso si pone come soggetto di beneficio, quando i suoi «beni», oggetti o appunto talen-

ti – tutti, a partire dagli elementi del suo corpo –, sono punti di appoggio di un apporto («investimento» con un opportuno lessico economico) da parte di un Altro: vale il detto «si presta solo al ricco» (in un neonato i beni o talenti in cui interviene l'intervento soddisfacente di un Altro sono almeno l'apparato boccale e gastrointestinale),

– ma che c'è una condizione per questo beneficio: che questi talenti non siano fatti valere dal soggetto come fonti autonome di pretese nel rapporto con l'Altro, che essi siano giuridicamente silenti o, come dirò oltre, che siano agiti secondo il talento negativo del non dar loro voce in capitolo (silenzio, non mutismo) come fonti autonome di diritto nella legislazione del rapporto del Soggetto con l'Altro. Nel bambino normale l'esercizio ingenuo del talento negativo è palesemente presente, anche quanto al proprio sesso che pure non manca di avere una propria vita nel campo del rapporto con l'Altro (la facile nudità infantile è un caso, non unico, di esercizio del talento).

Ma avviene nel tempo una corruzione di questa legge – già costituita nel bambino – attraverso un inganno prodotto nel Soggetto da una menzogna proferita dall'Altro. La serie causale avviene in tre tempi: il I non è ricostruito da Freud ma da me; il II e il III corrispondono rispettivamente alla cosiddetta «fase fallica» e al complesso di «castrazione»; si aggiungerà poi un IV tempo:

I. al Soggetto (anzitutto ma non solo il bambino) che già si autorizzava a regolarsi liberamente secondo la legge di soddisfazione – eteronomia quanto alla fonte del beneficio nell'ineguaglianza dei posti S-A, autonomia quanto alla costituzione del posto di Soggetto –, l'Altro contrappone che non esiste (ecco la menzogna) una tale legge di soddisfazione, ma soltanto un diritto naturale astratto giuridicamente egualitario quanto ai posti. L'ineguaglianza, ricusata come componente della legge, è tutta schiacciantemente relegata nella realtà effettuale (cui è ridotta la stessa ineguaglianza pedagogica adul-to/bambino: il paternalismo e il correlato autoritarismo seguiva questo schema, che oggi mi sembra essersi aggiornato senza essere mutato). Nel rapporto di uguaglianza giuridica astratta, abrogativa di una già iniziata legge di soddisfazione, non ci sono più rapporti di soddisfazione S-A, anzi si dovrebbe dire che non ci sono più rapporti, o anche che non c'è diritto naturale (è la conclusione, con termini diversi, di Lacan). Allora ai Soggetti non resterà – salvo *evento* successivo di una diversa soluzione subentrante, correttiva o nuova – che

ricorrere ai rapporti statuiti dal diritto statuale come unica fonte di rapporti (caso del «querulomane»). I Soggetti si rapporteranno, anziché secondo un'unica legge in cui S e A sono reciprocamente liberi – autonomia e eteronomia coniugate in un'unica legge di alleanza – in virtù della distinzione dei posti, secondo autonome pretese giuridiche reciproche: i beni, o talenti, o oggetti di ognuno, acquisiscono autonomia dal rapporto, dettando legge in proprio (oggetto come causa autonoma della legge del desiderio).

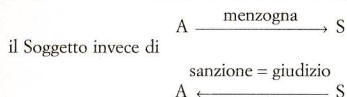
II. L'egualitarismo, quanto ai posti, della menzogna di questa «rivoluzione» della legge nel Soggetto (A-A sostituito a S-A), trova *secondariamente* – è questo «secondariamente» ciò che non risulta in Freud – facile applicazione nella sua *rappresentazione* nei sessi: acquisiti a questa legislazione usurpativa, essi sono ricostituiti, persino promulgati, come giuridicamente uguali. Si tratta di una Teoria pratica applicativa della precedente («La sessualità», «Il sesso», ne sono i nomi correnti) cui nulla impedisce di trovare le rappresentazioni più diverse (nel sogno, nella fantasia del «fantasma», nel lapsus, e anche in condotte corrispondenti), le quali hanno correttamente motivato Freud a individuare la presenza di una Teoria monosessuale al momento di insorgenza della quale ha dato il nome «fase fallica»: ma è di una Teoria pratica, dei rapporti prima che dei sessi, che si tratta. I sessi ne sono soltanto il punto di applicazione privilegiato. Fin qui la serie: *I.* menzogna-inganno-primo errore del pensiero del Soggetto, *II.* secondo errore del pensiero del Soggetto, che è il medesimo errore rappresentato nei sessi. Ma l'abrogazione della prima legge di moto dei corpi priva questi non di questo o quell'oggetto, ma del moto stesso. Il soggetto dovrà trovare una soluzione per potere... muoversi (non esiste non-moto: ne approfitta il pensiero perverso per fare della morte il piano regolatore della vita).

III. Attendiamo ancora un istante prima di riconoscere questa soluzione in quella designata dalla parola freudiana «castrazione». Il fine della soluzione cercata è quello di ricostituire una legge di beneficio surrogativa come pur sempre una legge di moto per la soddisfazione: la legge di appagamento sarà compromissoriamente ricostituita a *prezzo* di una norma supplementare di pagamento per l'appagamento, ossia una sanzione. Ma bisogna rispondere prima a un'obiezione: non si comprenderebbe la necessità anzi obbligazione a un tale supplemento normativo autonomamente costoso, se il Sog-

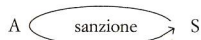
getto avesse facoltà – facoltà di giudizio – di rispondere adeguatamente alla menzogna, riconoscendola come proveniente dall'Altro e ribattendola e addossandola all'Altro, senza addossarsela. Mentre è proprio ciò che accade: se la addossa. Di fronte a:

$$A \xrightarrow{\text{menzogna}} S$$

il Soggetto invece di

$$A \xleftarrow{\text{sanzione = giudizio}} S$$

poiché infatti in un tale caso il giudizio (come *verità:* non ci si fermerà mai abbastanza su questa parola nel suo rapporto col giudizio) *coincide* con la sanzione (dunque *imputabilità),* senza la necessità di ulteriori seguiti sanzionatori,

invece, in mancanza di giudizio riferito all'Altro il soggetto assume su di sé, riferisce a sé, «gira» a sé, la sanzione (proprio come in tanti suicidi che sono degli omicidi rivolti sulla persona del Soggetto anziché dell'Altro) come sanzione senza giudizio

A (sanzione ↻) S

il che, espresso in termini popolari, corrisponde alla sostituzione di un «la paghi» con un «la pago». Anche in questo caso, non si deve sorvolare sul senso di un «fare giustizia» proprio alla soluzione: non è rinuncia ma prezzo, in cui un soggetto opera nell'economia della correzione dell'errore. Un «la pago» come Uomo o Donna per ristabilire Uomo e Donna, Donna e Uomo, in S-A. Pagamento che sarà prelevato attivamente dal Soggetto fra tutte le sue risorse di corpo, condotta, pensiero, che siano atte a produrre tutte le sotto-valutazioni e sopra valutazioni possibili riferite a corpo-condotta-pensiero proprio o dell'Altro. Sopra- e sotto-valutazioni la cui messe fenomenica è sotto i nostri occhi quotidianamente, come messe o varietà di mezzi del fine di squilibrare – togliendo o aggiungendo – l'equilibrio di un'uguaglianza giuridica paralizzante e mortale. Nulla impedisce (come mi sono espresso poco sopra) che questo pagamento trovi rappresentazione – in sogno, fantasia del «fantasma», lapsus – in un'immagine di castrazione alla lettera (è da qui che Freud ha preso la parola): ma è soltanto una rappresentazione di un errore introdotto nella legge di moto, o di rapporto.

Descriviamo, di questa soluzione che è una sanzione all'Altro ma rivolta sulla persona del Soggetto, come norma di pagamento per la

riacquisizione di una legge di beneficio, la doppia conseguenza di perdita e di beneficio:

1. la perdita consiste non soltanto nel detto pagamento, ma anche nel protrarsi in esso del mancato giudizio iniziale in una abdicazione ulteriore alla facoltà di giudicare riguardo all'inganno dell'Altro ingannante, che corrisponde: all'abdicazione a una legislazione comune con l'Altro (ciò è notoriamente e pateticamente vistoso nel bambino e soprattutto nel giovane quando inizia a ammalarsi psichicamente: egli abbandona la precedente confidenza negli adulti); e al passaggio a una costosa autonomia legislativa supplementare, costo pagato dal Soggetto nel privare l'Altro della propria parte di iniziativa nell'unica legge il soggetto si assume autonomamente le spese del rapporto (si pensi a quale fonte di equivoci questa legislazione surrogatoria costituisca riguardo all'amore: divenuto sinonimo di pagare). L'autonomia si riduce tutta al pagare il debito dell'Altro come proprio.

2. il beneficio, già detto, è quello di pur sempre ricostituire, benché nell'equivoco e nella fragilità, la legge del rapporto soddisfacente grazie all'ineguaglianza dei posti. Ma importa forse meno l'osservare l'inadeguatezza di questa unica possibilità di soluzione che residua al soggetto, che non l'annotare che essa conserva in qualche modo, nel compromesso con l'errore, quel privilegio dei sessi – non dico affatto di quello maschile – la cui importanza chiamo più che immensa: infinita. È quel privilegio già dato nella legge originaria, che riprendo più avanti introducendo l'idea di un privilegio della donna nella legge di beneficio ricostituita chiamandola legge di verginità (anteriormente agli atti): nel talento negativo i sessi hanno il potere di comporre la legge stessa, invece che, come accade radicalmente nella perversione, essere relegati alla pura posizione di oggetto neutro («Il Sesso») della legge, in cui possono solo fungere come oggetti-obiezioni al rapporto.

Ma la serie causale non sarebbe completa se si ignorasse un

IV tempo: di esigenza di ri-sarcimento per il pagamento sostenuto, e di ri-vendicazione (vendetta significa sanzione: non quella dello Stato, le sanzioni del quale non sono vendicative, bensì quella del diritto naturale) per una sanzione (all'Altro) mancata, dimenticata, ma non tolta dalla memoria (concetto di «rimozione»). Si tratta qui della posizione che viene a occupare il figlio, di cui parlo più avanti nella formulazione non più compromissoria della legge. Qui abbiamo ancora da riconoscere la chiara, e poco felice, posizione riconosciuta da Freud che il figlio viene a occupare quando è generato e

educato nella legge compromissoria («castrazione»): è la posizione che lo fa predestinato a mezzo di risarcimento del pagamento, e di rivendicazione per la sanzione non riuscita, il cui fallimento resta memorizzato benché dimenticato (ricordo l'equazione, nella parzialità dell'annotazione clinica, freudiana: figlio = il fallo rappresentato come mancante nelle possibili rappresentazioni del soggetto). Non sarà un figlio libero, bensì nella servitù di un inganno corretto ma non sanzionato né giudicato. Il figlio di cui dirò – il *procreandus liber* Agostiniano –, figlio di riscatto, non più di risarcimento e rivendicazione, è figlio di una legge vergine dall'inganno. Il riscatto è la condizione del giudizio.

Coinvolgendo, come ho fatto, il pensiero – e scoperta – di Freud nella dottrina di una legge di natura che Freud stesso introduceva presentandola nella crisi, ho anche mostrato che la menzogna dell'Altro come causale agli effetti dell'errore e inganno «la sessualità», è una menzogna precedente i sessi: essa li attacca soltanto come punto privilegiato di applicazione di una premessa di odio per la posizione stessa del beneficio cioè per il Soggetto come figlio, e in ultima analisi per la legge di natura come legge del Padre o alleanza. Ho chiamato invidia questa premessa odiosa come produttrice di quella premessa astratta «la sessualità» che fa da premessa a tutte le conseguenze ingrate che conosciamo nell'esperienza, fino alla perversione più radicale.

Per finire, una precisazione sulla parola sul concetto di «inconscio», e una novità correlata che meriterebbe da sola l'intero spazio di questo scritto.

La precisazione. La parola «inconscio» è stata prescelta da Freud non per opporre la «realtà psichica» che essa denota alla coscienza: anzitutto perché, semmai, è alla coscienza che accade di opporsi a tale realtà, e decisamente nella coscienza perversa (c'è coscienza e coscienza); e poi perché, nella legge di natura riuscita rispetto alla sua crisi, questa opposizione, parzialmente obbligata nella crisi della legge, diventa improponibile perché si dissolve, restando integra anche più di prima la distinzione coscienza/inconscio = coscienza/realtà psichica = coscienza/memoria = coscienza/legge. Non per opporla alla coscienza, dicevo, bensì per distinguere dalla coscienza ciò che in nessun modo la coscienza è né può essere: memoria. La memoria è pensiero – pensiero autonomo e pensiero eteronomo cioè di un fatto esterno – fatto legge. È la coscienza fuori-legge, non in regola con la legge, a opporsi alla memoria, e una tale coscienza è tanto più in opposizione

alla legge-memoria quanto più si fa ambizione di Potere sulla legge-memoria. Coscienza malata, quando non maligna (perversa).

La novità. La legge-memoria denominata «inconscio» è soltanto – ma non è poco – la legge-memoria della legge nella crisi. È la legge, ancora normale, consistente in un compromesso. Memoria di un compromesso, è compromesso essa medesima: l'«inconscio» è un compromesso. L'immensa questione che qui si apre – im-mensa nel significato di non ancora misurata – è quella della possibilità di *rifare memoria,* rifare la memoria. In una recente occasione ho sostenuto che noi non abbiamo il potere di rifare la memoria: se ciò accadesse, sarebbe un... miracolo.

Ma se anche credessimo nei miracoli – espressione impropria: non si tratta di credere nei miracoli ma di costatarli eventualmente –, questo non è una ragione per legittimare il rimuovere, meno ancora il rinnegare (perversione) la memoria così individuata («inconscio»), specialmente in quel suo compromesso che, nella sua parzialità, la parola «castrazione» designa: questa, come i poveri del Vangelo, l'avremo sempre con noi (aggiungiamo battuta a battuta: insomma, abbiamo sempre vissuto con una legge di natura un po' disturbata benché non patologica, e non è finita). L'avremo ancora con noi: ed è solo la verginità della legge come ne parlerò a poterlo sapere: senza abolirla e senza invidia, senza fretta e con innocenza senza ingenuità. A farne l'occasione permanente di un sapere. È il sapere dell'ordine morale della tentazione – a ogni livello, anche intellettuale: «L'intellettuale» è quello che ha la disonestà morale del negare la tentazione – instaurato dalla permanenza dell'errore anche quando corretto.

L'avremo sempre con noi (psicoanalisti compresi): è questa l'unica *ragione* della permanenza della psicoanalisi nel nostro mondo. Fin che non riconosciamo la presenza attuale in noi della soluzione «castrazione» data da noi, è la legge del Padre ciò che neghiamo: rinnegamento della «castrazione» e uccisione del Padre coincidono. Chi è vergine nella legge lo sa, cioè ha sapere del peccato o delitto.

Molti sono poi i compromessi del pensiero di Freud: ma ciò che importa è riconoscere la natura del suo pensiero. Ora, tale natura è la natura del pensiero della legge di natura: di cui – asserisco – Freud è stato l'unico pensatore contemporaneo, anzitutto nei due articoli fondamentali – della «norma fondamentale» della legge di natura – accennati (l'espressione «norma fondamentale» è da me introdotta in esplicito debito a H. Kelsen: ma si tratta della norma fondamentale del diritto naturale, non del diritto statuale). Tale norma fondamentale – che fa paterna, o di eredità, o di alleanza, la legge, e che assu-

me i sessi anzitutto nella composizione di essa – è riassumibile nella formula: *essere uomini è essere figli.* Questa formulazione è normativa, perché comporta tutte le sanzioni – tutto il campo della psicopatologia e oltre – che risultano, nell'universo umano unificato non dalla legge dello Stato ma dalla legge paterna, dalle deviazioni, molteplici ma definite nonché ridotte in numero, dall'«essere figli».

Una testimonianza per finire: nella mia storia come psicoanalista sono diventato sempre più freudiano, e sempre meno lacaniano, perché il pensiero di Freud afferisce alla pensabilità della giuridicità – nella distinzione naturale/statuale –, mentre il pensiero di Lacan la preclude (ma il suo è un grande insegnamento: perché insegna come avviene e in che consiste tale preclusione).

Al termine dell'intermezzo di questa lunga nota, riprendiamo da prima di essa. Dunque, nel diritto naturale astratto viene imposta al soggetto la proibizione di agire secondo un altro e precedente diritto naturale, che suggerisce di agire come soggetto del beneficio mediatogli dal rapporto con un Altro. In quel diritto astratto, viene fatta proibizione al soggetto di porre il suo sesso, quale che esso sia, in ordine alla legge del proprio beneficio.

* * *

Il talento negativo[42]

La natura umana è quella in cui la natura diventa una questione personale[43] – come si direbbe: una faccenda personale –

[42] Tre anni fa domandai ai miei colleghi di «Il Lavoro Psicoanalitico» di aiutarmi a trovare una parola che corrispondesse al concetto di una soluzione migliore di quella designata dalla parola «castrazione» (già allora riscoperta come il nome di una soluzione compromissoria inadeguata). La risposta mi venne tempo dopo da una collaboratrice inattesa individuata nella persona di Madame de Staël, che in una lettera del 1793 al suo amante scriveva: «Ho paura che mi giudichiate male, che ciò che mi distingue serva a confondermi... Ho bisogno di essere amata da voi, e cerco di scoprire se sia possibile. Ho insistito a lungo per rivedervi qui, ma la mia eloquenza ha nuociuto alla mia causa. Non ottengo risultati quando occorre un *talento negativo,* quando occorre agire attraverso ciò che non si dice». Questa gran donna, che certo ha molto agito per mezzo della soluzione detta «castrazione» fatta valere al meglio delle sue risorse, almeno per una volta, e almeno nell'idea, ha intuito, e formulato, una soluzione migliore (Ghislain de Diesbach, *Madame de Staël*, Mursia, Milano 1991, 139).

[43] «Persona» è un concetto giuridico: cosa sempre dimenticata, anzi rinnegata. Ne ho scritto nell'articolo *Una psicologia amica,* in: *La Città dei malati, Sic* Editore, Milano 1993, 12 e 22-24.

di soddisfazione. È una natura tale da non lasciare alternative – *tertium non datur*[44] – tra due leggi di una tale natura[45]:

nell'una, il destino o moto dei corpi non è determinato da alcuna legge (naturale, logica, sociale)[46] degli oggetti, sessi compresi: non è l'oggetto a fare la legge[47] ossia a «avere voce in capitolo»[48] con propri diritti. Bensì il destino o senso degli oggetti stessi è quello dei corpi in una legge di rapporto soddisfacente di un soggetto con un altro aperto sull'universo di tutti gli altri (in altri termini, l'ordine di questa legge è non privato ma pubblico, di un pubblico distinto da quello dell'ordine statuale)[49]. È una legge normativa, non imperativa (non dà comandi e non impone coazioni);

nell'altra, è l'oggetto – sessuale compreso – a fare la legge, ad avere voce in capitolo cioè diritti propri. Questa legge è riduttiva quanto all'universo e quanto al beneficio; è di obiezione all'istituibilità stessa del rapporto; è imperativa o coattiva (nella coazione l'imperativo è implicito e solitamente mistificato). Non c'è soddisfazione – ossia rapporto – in questa «legge» illegale e usurpativa. Dall'imperatività di questa legge – e non dalla natura biologica – proviene quell'odor di istinto – non di *foemina* – con la sua frenesia sterile, che crediamo di riconoscere nei sessi (si potrebbe parlare di superstizione sessuale): è dunque giustificata la parola «istintività», la cui -ità è la mede-

[44] Il pensiero detto «castrazione» è, non un *tertium,* ma il *compromesso* con cui un Soggetto, corrotto da un Altro non in chissà che pratiche empiriche corruttrici, ma nell'«-ità» della legge astratta, ricostituisce la differenza di posti Soggetto/Altro della legge di natura, ma senza sapere criticare né meno ancora abolire l'errore.

[45] Ciò non significa riconoscerne la parità, tale che la scelta tra l'una o l'altra sia opzionale, soggetta per esempio a votazione democratica: una delle due è usurpativa dell'altra, secondaria a essa, ossia vive dell'illegalità del rinnegamento di essa.

[46] Né teologale.

[47] Basta questa frase a alludere ai 2/3 almeno della storia della psicoanalisi antifreudiana (i «rapporti oggettuali»), per la perversione che risulta dal fare dell'oggetto la legge, ovvero la causa del desiderio (che in questo caso è un desiderio nato morto).

[48] Il caso del cosiddetto «fantasma», in psicoanalisi, è un caso di legge fatta dall'oggetto: se la psicoanalisi è una cosa seria, lo è nella misura in cui guida il soggetto a mutare legge – *lex novissima* – non accontentandosi di addomesticarlo (il soggetto nei suoi fantasmi), o, come ormai i più pensano, di invitarlo a farsene, del fantasma – se non della perversione come tale – una... ragione, cioè la sua ragion pratica. Quest'ultima è l'idea ormai più diffusa in psicoanalisi, in certi casi persino teorizzata.

[49] In altri termini, la nostra legge di natura non risolve nessun rapporto, in particolare quello coniugale, nello Stato. Ma sorvolo su Kant e Hegel.

sima dell'invasione[50] subita dal soggetto da parte della Teoria pratica «la sessualità». Istintività, o anche infatuazione, dell'anima («bella» per superstiziosa credenza).

In questa seconda legge, astratta e usurpativa, vediamo in atto un eccesso legislativo: a quello che abbiamo ragione di chiamare un bene, o un talento – i sessi dati –, vengono collegati propri autonomi diritti (ma si è detto che sono diritti impropri: sono imperativi)[51], una propria autonoma voce[52] in capitolo. Si può dire che questi talenti naturalmente positivi[53] hanno subíto una mutazione come talenti legislativamente positivi (con le conseguenze catastrofiche di questa legislazione usurpativa).

Nella legge di natura di cui parlo – in cui il destino dei corpi è tratto dalla legge del rapporto – i beni, i talenti, tra i quali i sessi, non stanno nel posto dell'oggetto(-obiezione), ma nel posto della legge. La compongono negativamente, come talenti negativi. Nella legge essi sono silenti. Silenzio, non mutismo: sono muti quando stanno nell'oggetto-obiezione, potremmo dire all'opposizione quanto al rapporto. Anziché non-dire, hanno solo da-dire (notiamo il tratto compulsivo dell'espressione: da-dire), e soprattutto da ridire.

Ma in che cosa i sessi sono, in confronto con gli altri beni o

[50] In queste pagine non si può dire tutto: è dall'esterno di un Soggetto, dall'inganno di un Altro, che si produce questa autentica corruzione della ragion pratica. La difesa della facoltà di desiderare è nella costituzione della facoltà di giudizio. Giudizio sull'Altro ingannatore. Ecco perché alla solita domanda su quale sia la differenza tra la confessione e la psicoanalisi, rispondo da tempo: nella prima si confessano i propri peccati, nella seconda i peccati dell'Altro. Al quale Altro ingannatore può accadere che il Soggetto si allei – con un proprio peccato in aggiunta a quello dell'Altro – in quella che chiamavo l'«equivoca fedeltà» (in: *Leggi,* Jaca Book, Milano 1989, 149-151).

[51] *Repetita iuvant*: ho già informato, o rammentato, che Lacan ha luminosamente individuato in quell'imperativo che Freud denominava «superio», l'imperativo del godimento (separato dalla soddisfazione), definendolo «osceno e feroce». Eccellente il suo gioco di parole: nel dominio di questo imperativo, il soggetto cui si parla non risponde: *J'ouis* (odo) perché se ne è fatto il soggetto di un *Jouis!* (godi!).

[52] L'espressione «voce in capitolo» non è soltanto metaforica: non solo designa dei diritti, per quanto impropri, ma trova anche un riscontro nelle «voci» dell'allucinazione uditiva.

[53] La scienza naturale dei quali non ha nulla da dire quanto alla loro vita nel rapporto: non ha alcuna voce in capitolo. Dico sempre che anche il ginecologo di più chiara fama, può benissimo continuare a credere che i bambini li porta la cicogna.

talenti di cui pure sono parte, dei talenti singolari? Quanto a tutti gli altri, ciò che ho appena detto del talento negativo come componente di una legislazione valida e efficace, è una verità persino ovvia, un truismo: chiunque sa che il ricco che fa valere la propria ricchezza con gli amici, ossia ne fa la legge dei propri rapporti con essi, perde gli amici (o ne fa degli invidiosi, cioè li perde più gravemente). Perché avrebbe una «particolare» importanza che anzitutto i sessi occupino nella legge il posto del talento negativo, pena[54] la fine o non instaurazione del rapporto e del suo beneficio (anche per la vita dei sessi)? Rispondo: questa importanza sta nell'essere non un fatto particolare bensì universale (e singolare, perché sta a ogni singolo soggetto il *porre* il suo sesso nel talento negativo), cioè nel fatto che sono i sessi nel talento negativo a realizzare come universale la legge (e anche, quando se ne *dà* il caso, a realizzare la vita dei sessi). Ecco l'importanza dei sessi, l'importo del loro apporto a una legge di libertà dei soggetti.

Ma non basta motivare ciò con il fatto che i sessi sono talenti di tutti, e non solo di alcuni come nel caso di certe doti: al che si obietterebbe correttamente che anche le mani, gli occhi, la bocca, la muscolatura, sono di tutti (faccio caso all'obiezione perché non è innocente: sulla sua fin troppo ovvia correttezza si fonda infatti l'ideale igienista e eugenista utopico, misogino e misantropo). I sessi sono differenti da tutti gli altri talenti perché e solo perché sono... differenti. Non è una tautologia: lo sono nel significato primo della parola «differire», che non è quello della diversità, né quello aritmetico della sottrazione – qui la sola sottrazione è nell'astensione attiva, in ambedue i sessi, in cui consiste il negativo del talento, cioè il suo silenzio di pretese quanto al destino dei corpi nel rapporto –, bensì quello del differire nel tempo (significato più frequente) o nello spazio. Qui, lo spazio fisico dei corpi: spazio fisico in cui, con i nomi Uomo e Donna, sono differite quelle identiche proprietà anzi possibilità che chiamiamo go-

[54] È la pena, o sanzione, della pagina di Agostino: la vergogna è la sanzione penale per il delitto, non dell'avere guadagnato i sessi (a qualsiasi fine), ma dell'averli perduti al rapporto.

dimento e procreazione. Uomo e Donna – in quanto queste parole significano la possibilità del loro rapporto[55] – possono essere aboliti, persino abrogati per legge[56] (intendo una legge dello Stato che faccia antigiuridicamente proprio il diritto naturale astratto di cui ho detto). Salvo conservarli un po' sotto forma di mascherata, cioè di qualità psichiche – quella brava «femminilità» per esempio, o virilità –, o di modelli comportamental-cognitivi[57].

Uomo e Donna nel loro rapporto sono quel caso particolare della legge di beneficio (S-A) di un Soggetto che ne trova la fonte nell'universo di tutti gli Altri – dal quale è tratto un Altro particolare –, senza il quale rapporto non solo non c'è più legge, ma non c'è più universo umano (dicevo: abrogazione). Il rapporto Uomo e Donna, e Donna-Uomo, se è e regge, origina e si regge come rapporto Soggetto-Altro (anche nei rapporti sessuali). Il divorzio tra Uomo e Donna inizia come divorzio di U-D da S-A. Il rapporto Uomo-Donna è particolare *solo* come caso particolare della legge del rapporto: non è un rapporto particolare[58]. I sessi tra Uomo e Donna hanno un destino non dettato dai sessi medesimi, ma da una legge che li implicherà a piacimento. L'Uomo e la Donna di questo rapporto sono presi ambedue, inizialmente, dall'universo degli Altri, e faranno anche bene a ricordarlo e anzi a restarlo permanentemente – anche nella fedeltà più patente –, pena tutti quegli impliciti divorzi delle coppie più avvitate al

[55] Il mio implacabile maestro Jacques Lacan traeva dalla legge astratta – *more geometrico demonstrata* – la corretta conclusione che «la donna non esiste» *(la femme n'existe pas)*. E anche che «non c'è rapporto sessuale» (*il n'y a pas de rapport sexuel*), sapendo di non stare parlando di «quei» rapporti che tutti credono, ma dei rapporti di soddisfazione Soggetto-Altro: la cui legge è composta dai sessi nel loro silenzio quanto a voce giuridica in capitolo. Allora, è nella verginità della legge, come dirò subito, che c'è rapporto in quanto sempre sessuale.

[56] Nella cultura di questa abrogazione la nostra civiltà è ormai avanzata: questa cultura si chiama perversione. Gli ordinamenti giuridici a livello mondiale oppongono ancora delle resistenze a tale cultura, cioè a recepirla in parvenze di norme giuridiche: si osserva che queste resistenze si fanno sempre più deboli.

[57] La fantascienza si è già impadronita dell'argomento, con buona satira delle possibilità informatico-org(i)astiche (incluse quelle della realtà virtuale).

[58] È in questo senso che S. Paolo ha ragione a dire che non c'è né uomo né donna: nella legge di natura essi sono Soggetto e Altro come lo habitat di rapporto del rapporto Uomo e Donna.

loro interno il cui costituirsi come «interno» è l'inferno per loro e per i loro figli[59]. In lessico politico e militare: Uomo-Donna è quel punto colpendo il quale si colpisce l'universo. Come universo umano, ma l'aggiunta dovrebbe ormai apparire pleonastica: non c'è universo che umano, a costo di essere tanto logici da negare, piuttosto, che esista un universo. Che cosa ne direbbero i fisici, cosmologi anzitutto? Qui, è la storia delle scienze a essere interrogata.

Il talento negativo quanto ai sessi è la *tabula rasa*[60] della ragion pratica: lo spirito di non-obiezione nei confronti dell'universo.

Ho così descritto la terza specie di beneficio cui dà adito il godimento dei sessi di cui ho dato anticipazione sopra (si vede come la parola «godimento», identico restandone il concetto, abbia diversi sensi pratici).

Ancora una parola sulla parola «astensione» appena introdotta per designare il concetto di talento negativo. Trattandosi di astensione nella legge degli atti, non negli atti, essa è sinonimo di astinenza (non insisto su un *leit motiv* di queste pagine: l'osservazione, clinica e non, documenta quante astinenze ne-

[59] L'inferno non sono gli altri – come diceva quello –, se non quando «gli altri» hanno cessato di essere l'universo di *tutti* gli altri. L'inferno è il ritaglio di un interno nell'universo. Con uccisione dell'universo (uccisione dell'universo e «uccisione del Padre» sono il medesimo *concetto)*.

[60] La *tabula rasa* della problematica della conoscenza, non si riduce a questa? Se sì, molte cose cambiano. Inoltre: quando non si coglie che questa *tabula rasa* riguarda la legge di beneficio degli atti – non gli atti immediatamente –, si finisce nella concezione di Uomo e Donna come dei manichini sessuali (proprio quelli dei negozi di abbigliamento). Infine: lo stesso imparare – da un maestro, e non solo – ne dipende, salvo addomesticare, come ormai accade, l'imparare nell'«apprendimento» propagandato dall'odierna psicologia. Senza questa *tabula rasa* si finisce per odiare il maestro.

Do un esempio di rifiuto di ogni imparare come rifiuto della legge (naturale) di beneficio dall'Altro. Un giovane uomo di media cultura (universitaria), negli anni '70 partecipava ai più diversi dibattiti culturali d'epoca, nei quali fra i grandi nomi menzionati erano, tra altri, quelli di Wittengstein, Benjamin, Jung, e a menzionarli – e dunque a pronunciarli senza dubbio correttamente – erano degli indubbi cultori, come si dice, della materia. Ebbene, quest'uomo non aveva solo il «fegato» di intervenire per dire la sua in argomento senza saperne manifestamente niente, vizio d'epoca. Il fatto grave era la sua pronuncia di quei nomi: dagli interventi degli esperti, lui *sapeva* come quei nomi si pronunciavano, eppure li pronunciava *Ui*ttengstein, Bengiamin, *J*ang. Non voleva saperne di beneficiare, gratis, da quegli Altri che in ciò sapevano. E non solo non beneficiava, ma ci perdeva: tutti lo consideravano uno sciocco inaffidabile.

gli atti, non solo né anzitutto sessuali, conseguono meccanicamente, in un modo che mima una legge naturale, alla non-astinenza nella legge degli atti). L'introduzione di questa parola ci permette di introdurre la discussione che segue.

«Verginità»

Con la parola «astinenza» possiamo – sul puro filo dei concetti – passare a definire *casta* la legge di rapporto e moto dei corpi che sono andato costruendo e illustrando. Una tale castità della legge è la condizione che rende possibili universo, rapporti, sessi. A questa legge si oppone l'oscenità e la ferocia dell'altra.

«Castità» è parola neutra nel significato latino *ne-uter:* infatti si riferisce a ambedue i sessi, senza privilegiarne uno. Penso invece che la scelta lessicale debba variare, facendosi partigiana di uno dei due sessi, il femminile. La parola è: *verginità*[61]. Perché? Questa domanda passa a volo su millenni. E su un errore dei millenni.

Risposta: per via del... peccato originale. Che c'entra, si può obiettare, essendo palese che in nessun punto di questo *iter* ho fatto ricorso deduttivo a termini teologali o rivelati[62]? C'entra,

[61] Non può e comunque non deve sfuggire il rilievo di questo punto, anche solo sotto il profilo storico di un lungo e permanente dibattito intorno al privilegiamento del tratto maschile nella sessualità. Semplicemente, non ci si è mai risolti, da parte di nessuna delle parti discutenti, femminismo compreso, a concludere che il privilegiamento del tratto maschile è una rigorosa conseguenza logica e psicologica di «La sessualità». Tali conseguenze sono quelle che Freud non ha fatto che raccogliere a livello lessicale con il parlare di «fase fallica», «libido maschile» in ambedue i sessi, «castrazione» cioè una parola prelevata dal *coté* – non dalla *côte* – maschile. Il mio contributo sta nell'avere mostrato questo rapporto di conseguenza dall'astrazione ingannatrice «la sessualità». Nel talento negativo – cui non mi sembra che l'insieme del femminismo sia particolarmente incline – il privilegio passa alla donna: ma per il beneficio di ambedue i sessi, perché nel talento negativo uomo e donna diventano, anche e singolarmente nei loro sessi, anzitutto Soggetto per un Altro soggetto preso dall'universo di tutti gli altri. Le conseguenze sono di pace-beneficio per tutti a partire da uno, senza che il Soggetto debba continuare a aspettare la pace universale, la rivoluzione, l'avvento futuro del Messia, per iniziare a occupare questa posizione di soddisfazione propria: perché nella legge di questa posizione l'universo, cioè tutti, è già incluso.

[62] Vanto la piena purificazione di tutta questa elaborazione da ogni *presupposto* teologale: sia riguardo al concetto «Padre» che al concetto «peccato originale». Il

perché il concetto di peccato originale è costruibile razionalmente, e perché l'esperienza osservabile-descrivibile lo include. Peccato originale significa: – che un soggetto è portatore (come si dice «portatore *sano»)* di un errore non da lui commesso, ma a lui trasmesso; – che a questo errore si collega una sanzione[63], – che può darsi assenso (o no) del soggetto all'errore trasmesso (cosa in cui il soggetto non è più sano, benché sempre portatore, ma portatore portato, asservito: caso principe della «servitù» volontaria)[64]; – che rispetto a quell'errore il soggetto può elaborare soluzioni secondo il fine di correggere l'errore, senza però avere il potere di abolirlo. L'errore – e delitto: un errore per inganno – è l'astrazione indebita suddetta, prodotta da una legge astratta odiosa[65] e invidiosa quanto ai rapporti[66]. L'errore è trasmesso a uomo e donna. L'uno e l'al-

nostro lavoro è scientifico, di una scienza che si demarca duplicemente: dalle scienze della natura (senza per questo cercare riparo nel mediocre alloggio della categoria «scienze umane» o/e «sociali»); da quel dispositivo contemporaneo del lavoro scientifico che chiamiamo, quanto impropriamente!, «Università». Quando l'Università pretende di avocare a sé la Psicologia e il Diritto naturale, e la Teologia stessa, le «-ità» avverse all'umanità diventano due: la Sessual*ità* e l'Univers*ità*.

In particolare: sul peccato originale faccio scienza perché mi arresto, senza neppure il bisogno logico di speculazioni ulteriori, alla notazione della sua causalità: *1.* in una menzogna che inganna il soggetto e ne inibisce la facoltà già costituita di pensare; *2.* in una condizione nel soggetto: l'ingenuità, distinta dall'innocenza, come quello stato in cui la facoltà di giudicare non è costituita (si potrebbe discutere: se non è ancora costituita, o se non è costituita con certezza – giuridica, che altro?).

[63] Ecco la *poena* del passo riferito all'inizio di Agostino.

[64] L'Étienne de la Boétie del *Discours de la servitude volontaire* ha avuto un seguito di discussione interessante, in particolare da parte di Claude Lefort (mio stimato *Directeur d'Études* all'École Pratique des Hautes Études, poi EHESS) con Pierre Clastres. Penso che la forma radicale, e generale, della servitù volontaria sia quella del Soggetto che condivide la menzogna dell'Altro che egli odia (ho chiamato ciò «equivoca fedeltà».

[65] Informo appena del Seminario di «Il Lavoro Psicoanalitico» del 1986-87 intitolato «Odio logico». Fu importante. Esso fu seguito nel 1987-88 dal Seminario intitolato «Del giudizio».

[66] L'attaccamento di un soggetto all'obiezione astratta contro la legge di rapporto soddisfacente (S-A) può essere estrema: tale attaccamento è un vero e proprio legame affettivo, come è specialmente manifesto nella melanconia radicale (l'antica «accidia»). Sorge la questione della ragione che regge un tale legame: comporta pur sempre un vantaggio per quanto incomprensibile. È noto che la questione non è nuova, e che le viene data risposta secondo la ragione di un godimento (perverso) separato dalla soddisfazione. Ma c'è anche un'altra questione: se sia pertinente riconoscere a un tale attaccamento l'attributo di una diabolicità, attributo motivato anche dalla cultura dell'inganno e della menzogna di cui vive questo legame del diritto naturale astratto. In tale caso parlerei – sul puro piano descrittivo – di stupida diabolicità, ammesso che ve

tra, in autonomia reciproca, provano a porre una soluzione, cercando di ricostituire S-A in e per mezzo di U-D: se lo è, essa consiste in una riformulazione della legge di soddisfazione – benché in condizioni sfavorite dall'errore – tale da rilanciare, anche nella conservazione dell'errore, la differenza dei posti Soggetto-Altro come quella in cui possa trovare o ritrovare albergo la differenza di Uomo e Donna (finiamola di chiamarli «I sessi», caso in cui si rischia il ridicolo di Signore e Signora come Il Sesso e La Sessa: dunque non più l'espressione «L'altro sesso»[67], non esistendo sesso autonomo). Dunque riprendiamo la questione: se la soluzione è identica in Uomo e Donna, perché privilegiare quella della Donna se non ha senso dire «quella della donna»?

La mia risposta è positiva. Chiamo la soluzione della Donna – identica a quella dell'Uomo – la soluzione dell'*appagamento non prostitutivo* nel rapporto S-A ricostituito con l'uomo[68].

Per l'illustrazione mi servirò di un testo biblico trattato come testo letterario, senza privilegio per la sua origine rivelata. Si tratta di Ezechiele 16, passo celelebre[69]. In cui Dio (sviluppato: Padre)[70] rimprovera alla figlia adottiva (cui dà figli) il

ne sia una che non lo sia. Mi è capitato di definire l'inferno il regno dell'idiota cosciente: demenza della perversione. Il diavolo è un perfetto idiota: l'idiota perfetto. Computerizzato. Digitale («bene» e «male» del celebre Albero sono la riduzione della lingua vera, quella parlata, allo 0 e 1 del calcolo digitale: il male è questa riduzione, che include «il bene»).

[67] La letteratura, non solo psicoanalitica, ma ormai il linguaggio corrente, sono traboccanti e pervasi di questa espressione.

[68] Veramente, la parola «verginità» a Freud mancava, pur avendola usata («Il tabù della verginità»). Così che egli si è insoddisfacentemente dibattuto con due parole sempre descrittivamente inadeguate, «femminile» e «passivo», per connotare quel tanto di soluzione in cui consiste la norma «castrazione».

[69] Si tratta del passo in cui Yahvè parla del popolo che ha scelto come di una figlia adottiva, la disconosciuta e rigettata dai genitori, il cui corpo insanguinato egli ha raccolto dal campo perché vivesse, crescesse e diventasse desiderabile nel suo desiderio di Padre per il desiderio di tutto il mondo: un desiderio di Padre che subordina a sé una frigida sanguinosa natura che ricorda quella che «geme nell'attesa della rivelazione dei figli». In particolare, viene precisamente descritto il momento del passaggio puberale: «i tuoi peli germogliarono» (16, 7). In un mio commento a questo passo, notavo che un traduttore cattolico *(Bible de Jérusalem)* ha tradotto «peli» con «capelli» *(«ta chevelure devint abondante»):* insinuazione perversa da rinnegamento del punto III del capitolo "Intermezzo".

[70] Prendo partito: Dio non è Padre perché è Dio, Dio è Dio perché è Padre. È eminentemente pensabile che come reale questo Padre è impensabile (impossibile, non: inesistente).

tradimento di lei, caratterizzato come meno ma peggio che prostituzione, perché senza neppure l'appagamento del pagamento della prostituta. Si legge nel testo: «Non eri nemmeno come una prostituta perché ne disprezzavi il salario», «Eri tu a fare regali ai tuoi amanti». E le altre due imputazioni del Padre: «Hai sacrificato ai tuoi amanti», e poi: «hai sgozzato per loro i figli e le figlie che avevi avuto da me»; e infine l'imputazione-chiave, cui va prestata la massima attenzione: «Ti sei infatuata della tua bellezza [...] , hai fatto dei miei doni [d'oro e d'argento, ma in generale tutto ciò che è dono, talento, come componente della «bellezza»] *delle immagini di uomini per servire le tue prostituzioni»* (corsivo mio). Il che significa: staccandoti da me – da me in quanto sono la legge del Soggetto appagabile da un Altro, ossia che può essere appagato, soddisfatto, ossia che ha una legge del desiderare, ossia un desiderio –, hai perso la facoltà di desiderare: con la conseguenza che pur di averne una hai dovuto immaginartela[71] («delle immagini di uomini»), e che per sostenerla hai dovuto rovesciare il beneficio in pagamento, perdita[72]. Duplice perdita, all'inizio e alla fine, nella legge e nel beneficio (osserviamo che l'operare surrogatorio è duplicemente sostitutivo del reale con immagini: il reale degli uomini, e il reale di sé nell'infatuazione)[73]. Perdita della posizione di Soggetto: qui la donna *fa* l'uomo – alla lettera –, *fa* l'Altro. È l'invidia. Non fa che comandare, vive e fa vivere di imperativo, senza appagamento[74].

[71] Significa: sostituire il pensiero che già avevi – il pensiero della legge del Padre – con un altro pensiero – immaginario – mancante di Padre e soddisfazione.

[72] Raffaella Colombo mi riferisce la seguente frase di una donna che su una tale frase aveva costruito e perso la sua vita: «Non capisco come un uomo possa desiderare una donna». È la legge del desiderio, e dunque il desiderio stesso, e dunque il desiderio dell'Altro, che manca a questa donna.

[73] Che Narciso sia bello è soltanto un pregiudizio: sono i Narcisi reali stessi, uomini e donne, a falsificarlo fino alla repulsione estetica, di cui restano infatuati come della supposta «bellezza». L'infatuazione non è che fissazione a un'immagine purchessia.

[74] Qui gli estremi del comportamento – il massimo di «prostituzione» e il massimo di «verginità» – possono coincidere. Se n'era accorto bene nel XIII secolo Alberto Magno, configurando la specie della «verginità diabolica» come l'opposto maligno della verginità della «Vergine» per eccellenza e delle vergini cristiane, oltre quel grado intermedio che è la verginità «umana» che qualifica come soltanto... «onesta» *(Tractatus de natura boni).* Nella verginità diabolica il «tabù della verginità» è massimo. Si deve però anche osservare che in Alberto Magno la *virginitas* è ancora soltanto delle donne.

Ma fin qui – tanto nell'errore quanto nella soluzione – non c'è nessun privilegio femminile neppure negativo: ciò che precede vale anche al maschile. L'idea che tutto ciò valga solo al femminile è soltanto tradizionalismo.

Il passo utilizzato ci permette di distinguere tre specie di legge del desiderio per un soggetto obbligato a partire dall'errore dell'astrazione «la sessualità», cioè dalla perdita della posizione di Soggetto come uomo o donna: è nella posizione di Soggetto – sempre sessuata – che «non c'è uomo né donna», come è stato detto:

– l'appagamento prostitutivo (S ritorna tale almeno nei limiti della riduzione dell'appagamento a pagamento, di cui quello in denaro è solo un caso particolare);

– la prostituzione senza appagamento (l'esistenza di S si riduce alla pura frenesia della ripetizione, come facendo la spola, del tornare sempre a fare l'Altro). È il caso del testo esaminato;

– infine, quello che ho chiamato appagamento non prostitutivo. Esiste? È la questione posta da Agostino. E se esiste, esiste in modo tale che, benché esso sia identico per uomo e donna, la differenza detta «Donna» vi abbia un privilegio?

Riprendiamo l'ostacolo, con il conseguente problema – sessi incontrati come problema – da cui ci si trova a partire una volta instaurato l'errore. L'ostacolo è l'invidia di principio, l'ostilità e obiezione di principio alla legge di appagamento per mezzo d'Altri, obiezione che cattura e asserve i sessi al proprio principio. Principio di maledizione. Va sempre ripetuto: i sessi sono bersaglio e vittima, non principio dell'obiezione, anche quando tutto è fatto per fare dei sessi una... questione di principio[75], è proprio il caso di dire mentre è

[75] Potremmo dire *elevarli* a questione di principio (gli amatori del tedesco colto rintraccerebbero qui il verbo *aufheben:* togliere di mezzo per innalzamento). Eccola la celebre «sublimazione»: significa corruzione. Insegno da tempo che non è la «pulsione» – legge di moto del corpo umano – a prestarsi alla sublimazione, bensì la perversione. Nella cultura psicologica e psicoanalitica, ma anche nella cultura morale in generale, permanente è stata l'incertezza su questo punto: sul quale oggi la confusione è un fatto compiuto.

proprio ciò che essi non sono per natura: nel talento negativo essi sono, non problema, non obiezione[76] bensì soluzione. Parliamo di corruzione astratta della natura, con tutta la potenza reale dell'astrazione: infatti, soltanto un'astrazione può colpire realmente tutti.

Abbiamo visto l'ordine logico del prodursi di questa corruzione:

dall'ostilità per una legge di rapporto soddisfacente S-A che include U-D	⟶	all'applicazione di essa nell'astrazione «La sessualità», con esclusione di U-D dal rapporto S-A, per abrogare il rapporto S-A

Si tratta allora di sapere se nella soluzione che i soggetti uomo e donna possono dare all'errore da cui si trovano segnati (errore in S-A che intacca U-D), soluzione che mira a e ricostituire S-A in e per mezzo di U-D, la donna abbia la possibilità di costituire un mezzo privilegiato per questa ricostituzione, identica restando la soluzione per uomo e donna.

Che cosa è un figlio

Essa ha realmente questa possibilità per la posizione in cui la sua costituzione puramente biologica – e non un'astratta «femminilità» la cui astrazione non è altro che un derivato della precedente – la pone riguardo a quel *modus recipientis* che vale, nella legge[77] di beneficio, per ogni soggetto, ossia per

[76] Ecco dove si colloca – in continua oscillazione tra problema e obiezione – la corretta scoperta clinica freudiana dell'«invidia del pene»: clinicamente esistente e rilevabile. Ma dovesse anche essere riconosciuta come l'unico caso rilevabile per mezzo dell'indagine clinica (con la mediazione della *fissazione* di una *fantasia* teorica, detta anche «fantasma», di castrazione in senso letterale della donna), ciò non farebbe che rendere anche più vistoso il fatto che il punto di partenza non sono affatto i sessi bensì l'invidia – l'odio per la distinzione di posti Soggetto/Altro –, e che i sessi ne sono il bersaglio, il punto d'attacco maligno, in arrivo. Colpire nei sessi facendone «Il sesso» o «La sessualità», è la strategia politica, la teoria e economia politica, dell'invidia.

[77] In cui – lo preciso ora, se ve n'è bisogno – l'Altro *reale* compone *realmente* la legge formale: non si iscrive in una legge che pur includendolo lo precederebbe formalmente. È in questo reale comporre la medesima legge (nomos) da parte dell'Altro, che abbiamo una legge in cui auto- e etero-nomia coincidono (l'autonomia essendo della memoria e non della coscienza). In questo senso è intervenuto Pietro Cavalleri,

uomo e donna e per ogni specie di rapporti. È il modo del Soggetto – non della Donna in particolare – nel rapporto Soggetto-Altro. *Recipiens* non significa recipiente-contenitore – cioè una delle peggiori metafore della psicologia e non solo di essa –, bensì ricevente cioè beneficiario. L'ideologia della donna come contenitore, magari vuoto o mancante, è un derivato dell'errore invidioso. La sua costituzione biologica generica le offre una opportunità – non dovere né necessità – singolare – che potrebbe non raccogliere affatto, come si verifica – in un e un solo caso particolare del *modus recipientis,* cioè quanto *al figlio.* Perché? Non sto seguendo pedissequamente la dottrina dantesca che, estendendo il rapporto azione/passione al rapporto uomo/donna secondo una proporzione esatta enuncia: «L'uomo è colui che fa, la donna colei che pate». Qui il «pate» ha l'esclusivo significato di passione, senza patimento, rispetto a un'azione: una passione in cui il soggetto della passione si identifica con il beneficiario, che è beneficiario alla sola condizione passiva – «passione» – della non-obiezione all'azione che lo rende beneficiario. È solo nella non-obiezione che è passivo (ancora: il talento negativo, che è la passività vigile se non attiva del non far incontrare le proprie risorse come obiezioni all'azione dell'altro), mentre quanto al beneficio è criticamente attivo in un assenso razionale (al beneficio riconosciuto come tale). Ciò vale per ogni soggetto e per ogni azione/passione: vale in modo privilegiato per la donna soltanto quanto al figlio, nel caso in cui la donna raccoglie l'occasione – non dovere né necessità – di un momentaneo e generico contenere – semplicemente perché è lei a tenere per un momento – per farne esempio di un universale ricevere[78].

mostrando che il cosiddetto «autismo» non è auto-nomo, ma è una finzione coscienziale di auto-nomia in cui il Soggetto è abolito perché si è fatto tutto Altro, cfr.: L'*invenzione dell'altruismo: osservazioni sul pensiero autistico,* Congresso Società Italiana di Psichiatria (SIP), ottobre 1991.

[78] Posto che *questa* verginità abbia possibilità di realizzarsi – questo è uno di quegli argomenti in cui, nel caso, è preferibile essere, piuttosto che idealisti, non dico scettici bensì impossibilisti –, essa va pensata come *identica* per Uomo e Donna e per ogni stato di vita. Togliere questa condizione di identità, un'identità che non sopporta alcun *distinguo* di principio, equivale a annullare senza resti tutto ciò che qui è detto. Il

Ma per questo bisognerà sapere che cosa è «figlio». Prima però vediamo che cosa fa la donna quando (cosa rara) esercita, riguardo al figlio venturo prima che a qualsiasi altro effetto, il talento della non obiezione per un beneficio. Rispondo: fa decadere da se stessa l'invidia riguardo all'universo preso come fonte di beneficio.

Definiamo ancora una volta l'invidia – l'odio per una legge di rapporto che comporta ineguaglianza quanto ai posti – in termini insoliti: essa potrebbe non escludere fin dal principio l'accettazione, persino la ricerca e la coltivazione, del rapporto con l'altro, ma alla rigorosa e sola condizione del metodico paragone o confronto con l'altro. Vastissima e perfettamente osservabile è la messe di fenomeni di esiti disastrosi a partire da essa: dai fallimenti dei rapporti amorosi più appassionatamente iniziati e a lungo sostenuti fino alla sacrificalità; alle brusche e apparentemente incomprensibili interruzioni delle amicizie più solide e delle fedeltà più inattaccabili; alla denuncia spesso feroce di rapporti di discepolanza fin lì seguiti con adesione persino militante e non infrequentemente adorante. In tutti i casi, lo «spirito» del dubbio rapporto, il suo vizio occulto e spesso intenzionalmente occultato, era quello del paragone, del confronto, fino all'ingannevole assunzione dell'altro, da parte di almeno uno dei partners del rapporto, come esemplare: un giorno questa esemplarità si trasformerà in inimicizia esemplarmente implacabile. Perché la presupponeva già mentre la celava. «Esemplare» significa: cui uguagliarsi, con iniziale odio per la posizione ineguale, cioè privilegiata, di Soggetto.

Il «rapporto» era vissuto nella sottaciuta negazione dell'ineguaglianza quanto ai posti di cui solo avrebbe potuto vivere.

concetto di questa identità era adombrato da Freud nell'affermazione dell'identità in Uomo e Donna della soluzione detta «castrazione»: con la differenza che, nell'innesco del *pensiero* della legge, nella "castrazione" *deve* essere privilegiato il sesso maschile, mentre nella verginità del talento negativo *può* essere privilegiato il sesso femminile. Nel regime pur libero della "castrazione" rimane una servitù: il regime della verginità è di libertà. Sarà bene che non sfugga il fatto che non si tratta in alcun modo di omaggio cortese («amore cortese») alla donna, ossia di camuffamento sublimatorio per quanto sottile della misoginia.

Solo la donna, ma solo in quel punto, può fare eccezione alla regola invidiosa dell'esemplarità: può essere esemplare per tutti, uomini compresi, senza odio immanente. Ha fatto decadere l'invidia, la donna che viva il rapporto con l'uomo non nel confronto per un'uguaglianza – non impossibile ma semplicemente insensata –, bensì nella non obiezione al beneficio – e fin qui è come l'uomo – di un figlio, il *fructum ventris* del detto.

Non-obiezione non è desiderio (qui: desiderio di un figlio): il desiderio[79] non precede, il desiderio segue ciò che succede[80] alla non-obiezione, che è non-obiezione a un accadere. Si inizia a desiderare a partire da un già accaduto. Il desiderio non è il precedente attivo di un accadere – come il contenitore anticipatorio di questo: cui allora imprimerebbe la propria forma, «anima» –, ma ha la stessa natura e temporalità di questo. Co-incidono, distinti nella medesima natura di avvenimento. «Desiderio» non è il nome di un vuoto o una mancanza che precede, foss'anche certa la soddisfazione di esso. Non è il nome di un'insoddisfazione o di un'infelicità che si appaga per anticipazione nell'attesa. Certo, questa è la più comune idea del desiderio: che non si avvede di essere anch'essa un prodotto dell'obiezione.

La sua forma completa è infatti «desidero(*-ma*)» il cui «ma» è messo tra parentesi. In questa idea del desiderio la fonte del «ma» è duplice: – la sua obiezione verrebbe dalla realtà, nella misura in cui questa non soddisfi l'attesa, con la conseguenza che l'insoddisfazione diventa la definizione stessa della realtà; – ma anche dal soggetto, sempre in agguato, nella parentesi, a decretare l'ingiustizia della realtà insoddisfacente

[79] Mi è appena stata rammentata la distinzione latina tra *cupio,* in cui desiderio e desiderato co-nascono, cioè il desiderare nel significato appena detto, e *desidero,* il cui significato è: manco. Nell'uso che qui ne è fatto, la parola «desiderio» traduce il *cupio* e non il *desidero* latino; il *desidero* latino resta nella sola parola «manco». Non è una precisazione pedante, perché serve a lasciar cadere l'ingenuità: la teoria odierna del desiderio-mancanza come la condizione umana originaria che condiziona e articola in sé ogni accadere, è soltanto una rielaborazione perversa e civilizzata dell'invidia.

[80] Suggerisco di riconoscere valore giuridico a questo verbo, come si parla di diritto di successione.

malgrado tutti i suoi sforzi di disponibilità. «Desidero (-ma)» è un programma invidioso: l'invidia essendo l'antitesi del desiderio – non vuole per sé, vuole che neppure l'altro abbia o sia, cioè l'insoddisfazione anche dell'altro –, nel «desidero (-ma)» non c'è desiderio.

Che cos'è un figlio?, quello che nessuna legge – psicologica, biologica, e neppure celeste – *comanda* di avere. E la cui assenza nel caso del talento negativo non è una mancanza quanto alla soddisfazione, mentre è una mancanza nella prospettiva di risarcimento e rivendicazione di cui ho detto. Aiutiamoci con l'espressione «desiderio di un figlio», e precisamente con la grammatica che insegna che questo genitivo *«di»* si distingue tra il suo senso oggettivo e il suo senso soggettivo, ossia: tra il desiderio di averlo, e il desiderio proprio all'essere figlio. In questa distinzione si gioca tutta la nostra umanità, anche nella sua possibilità di esprimersi come crudeltà del pensiero. In altri termini, allontaniamo da noi anzitutto la semplice tentazione al disprezzo per il senso oggettivo, il desiderio di averlo. Anzi, è in ciò prima di ogni altra cosa che comprendo il significato della compassione[81]: essa significa «chi è senza peccato...». È il peccato – originale, che altro? – dell'ostilità al rapporto di beneficio, ostilità alla realizzazione del soggetto di questo. Chi è senza invidia scagli la prima pietra. Ma ora preme il senso soggettivo: il desiderio proprio al figlio. È il desi-

[81] Si torni alla sequenza I, II, III, IV alle pagine 79-83. A III («castrazione») non può non seguire IV in qualche modo e misura. Significa che nella "castrazione" il figlio nasce in una logica giuridica di asservimento, non come il *procreandus liber* dell'espressione agostiniana riferita al diritto romano, quale che sia la *libertas* assicurata dall'ordinamento giuridico dello Stato. La parola «compassione» è dunque giustificata. Anche per i genitori: e mi piace informare che è di ciò che si tratta nelle parole di Freud – *Caso clinico del piccolo Hans* – allorché, dopo avere ammesso la condotta patogena della madre del bambino, conclude: «Ma la sua è una parte impostale dal destino e assai difficile è la sua posizione». «Compassione» è un concetto preciso: esso non esclude l'imputabilità.

«Castrazione» designa dunque il caso della «soddisfazione prostitutiva» (soluzione di compromesso), intermedio tra l'«appagamento non prostitutivo» (talento negativo-verginità della legge), e la «prostituzione senza appagamento» (invidia). C'è il figlio della prima, e il figlio della seconda; non c'è figlio della terza.

Si offre qui un'occasione di meditazione sul ricorrente fenomeno della sterilità biblica.

derio del rapporto in cui è erede e libero, in cui è soggetto per l'universo di tutti gli altri. È quella che chiamo anche: la posizione della sovranità [82].

La donna della non obiezione a un tale figlio – la donna di un tale desiderio – è una figlia, figlio nella sua differenza. Se un tale figlio viene generato realmente, l'essere figlia di questa madre non sarà che ulteriormente confermato, e liberato dall'astrazione «maternità».

Penso di avere difeso a sufficienza la tesi dell'opportunità della parola «verginità» per designare la posizione, nella legge di beneficio, di uomo e donna. «Vergine»: non dai sessi ma da «la «sessualità» e dalla sua sfera, in cui la maternità astratta è inclusa. La verginità è dunque definita non da una precedente morale astratta di astinenza, ma esclusivamente come non-obiezione al figlio. L'obiezione al rapporto assume sempre forma e contenuto morale. Vediamo come la moralità stessa – quale che ne sia il contenuto o punto di applicazione – si distingue in moralità opposte fino alla ferocia, specialmente quando occasionalmente sembrano coincidere, a seconda che si proponga come precedente la legge, o ne risulti come procedente [83].

[82] Sulla sovranità nella competenza legislativa del Soggetto ha scritto Mariella Contri in: *Un bastone del comando nel giardino dell'Eden* (di prossima pubblicazione).

[83] Il «tabù della verginità» (titolo di un celebre articolo freudiano) è uno dei prodotti della mancanza di verginità della legge come qui ne parlo: nel "tabù" la verginità è un predicato della sola donna; nella nostra legge di natura è un privilegio e una libertà per uomo e donna. Il punto di partenza di Freud in quell'articolo è l'espressione «soggezione sessuale» introdotta da Krafft-Ebing. Quale «soggezione»? Quella designata dalla parola tedesca *Hörigkeit,* che significa servitù, nel senso per esempio di servo della gleba. È ciò che dico quasi dall'inizio di questo scritto: nell'astrazione «La sessualità», nella «sfera» privata che da essa è introdotta nella realtà dei rapporti, non può che esserci, non la soggezione come appartenenza *(Gehören),* bensì la soggezione della servitù *(Hörigkeit).* Ciò che sfugge «normalmente» è che si tratta di asservimento a un errore, che abolisce la libertà del rapporto ineguale tra un Soggetto e un Altro per il beneficio del soggetto (anche l'Altro è Soggetto). È in questo rapporto che c'è verginità di uomo e donna, donna e uomo, secondo Soggetto e Altro. I sessi ne risultano liberi quanto i loro soggetti: liberi da quel mondo di determinazione della loro vita che è il mondo della sessualità – il nostro – in cui il tabù della verginità è diventato anche più brutale (esso non è mai così forte come nell'omosessualità e nella perversione).

Per concludere. Il riscatto

Ancora una parola sulla moralità. Ho preso come punto di partenza quel delitto originale verso la legge – l'odio dell'invidia, cioè l'obiezione radicale alla legge del soggetto come legge del suo beneficio, soddisfazione o appagamento, nel suo rapporto di soggetto con la fonte di beneficio che è l'universo di tutti gli altri – che trova applicazione principale, secondariamente ma strategicamente, nell'errore di un'astrazione indebita scorretta e falsa quanto ai sessi. Ho mostrato che ne consegue l'impossibilità di ogni moto del soggetto (moto del corpo). Consegue ancora che ogni soggetto si troverà nell'obbligazione – distinta dalla necessità, fisica o logica – di fare invenzione [84] di una soluzione legalmente valida al fine di ricostituire la possibilità del moto.

Il soggetto praticherà una soluzione percorrendo il senso inverso a quello descritto: nel rapporto uomo-donna (U-D) vivrà quella legge (S-A) che nel bene(ficio) o nel male(ficio) avrà ricostituito. Ho detto che le soluzioni sono tre, che ho caratterizzato avvalendomi dei passo di Ezechiele: tra queste tre, quella individuata da Freud ("castrazione") occupa la posizione intermedia tra la verginità e la «verginità diabolica». Nei tre casi, al soggetto è obbligatoria – non necessaria, lo ripeto: siamo sempre nell'ordine di una legalità giuridico-morale, non fisica né logica – una rinuncia. L'importante è la questione: «quale»? L'oggetto di una tale rinuncia è uno e uno solo: la rinuncia stessa. L'indicazione della legge suona: rinun-

[84] Si tratta di ciò cui qui alludo appena: della costruzione di una teoria topica dell'invenzione *(inventio)* di soluzioni legali, nel diritto naturale, da parte della competenza legislativa dei soggetti. L'opera di Theodor Viehweg, (*Topica e giurisprudenza,* Giuffré, Milano 1962) costituisce un lavoro prezioso benché soltanto riferito alla giurisprudenza nella vita del diritto statuale. La mia tesi più generale è che la vita quotidiana di un soggetto nella legge di natura di cui parlo, è una giurisprudenza permanente, anche nella psicopatologia: la nostra Scuola ha annunciato un proprio imminente Trattato di psicopatologia intitolato appunto *Psicopatologia come giurisprudenza.* Distinta dalla giurisprudenza statuale di Viehweg.

Non si tratta comunque di opporre l'invenire e l'inventare: il soggetto è attivo nell'elaborazione anche nei riguardi di una soluzione offerta già pronta da altri. Il seguirla non è meno legislativo.

cia a rinunciare[85], ossia: rinuncia a ogni legge le cui conseguenze siano di rinuncia (al beneficio). Il vero oggetto della rinuncia non è un bene ma un male (dunque, tra altre cose, suo oggetto non è la vita del proprio sesso). In definitiva: rinuncia alla legge odiosa dell'invidia. Ma è proprio a questo punto che la questione che continuiamo a esaminare in tutta la sua geografia politica diventa realmente e radicalmente drammatica: è possibile al soggetto realizzare l'indicazione benefica e benevola di una tale, non altra, rinuncia? Non fosse che per appello alla più larga messe di esperienza, la risposta è: non è possibile. Nessuna morale, e volontà morale, ha potere cioè efficacia in ordine alla rinuncia a un errore e un delitto che pure hanno conseguenze di maleficio per il soggetto, per altri, per tutti. Anzi, ad aggravare le cose c'è il fatto che ogni morale che si proponga come dotata di un tale potere o efficacia, è il sepolcro imbiancato di tutti i delitti e tutti gli errori, e orrori... E allora?

In nessun luogo dell'esperienza si coglie così bene che la legge dell'esperienza è economica, nel senso più comune della compravendita. Non si rinuncia a qualcosa – non si cede qualcosa, nemmeno il peggio – che in *ragione* di un prezzo che ecceda l'equivalenza, cioè con un guadagno. Non è che l'uomo è affezionato al suo male (la vecchia discussione sulla "felicità nel male"): è che gli occorre un riscatto vantaggioso. Riscatto non è il concetto di uno scambio di equivalenti: c'è libertà guadagnata. Il mio lavoro – intendo: di psicoanalista – porta fin qui, costituendo esso stesso un simile, anzi analogo, caso. Esso offre salute, ossia riscatto, immediatamente, non solo al termine di un processo[86], e questo in misura impagabile da un pagamento monetario. Ma non è l'ultimo lavoro, né processo, né giudizio[87].

[85] È stato all'epoca in cui preparavo *La tolleranza del dolore.Stato diritto psicoanalisi* (cit.), che ho scoperto il concetto di rinuncia-di-rinuncia.

[86] La tecnica psicoanalitica è questo: offerta immediata di salute perché tale tecnica – volgarmente detta di «transfert» – è la messa in atto della legge pratica di beneficio: un'analisi inizia come atto della legge di natura. Non che tutti gli psicoanalisti lo sappiano, anzi.

[87] Nei miei Seminari di fine anni '70 ho iniziato a parlare dell'analisi come di un «giudizio penultimo». Oggi perfeziono quell'idea: l'analisi è domanda della possibilità di un giudizio ultimo come compimento della legge di beneficio che è legge di beneficio universale.

GIANFRANCO ROLFI

Il senso del celibato e suo significato per la Chiesa tutta

Introduzione

Rispondendo al giornalista Matthieu Galey che la intervistava[1] Marguerite Yourcenar così risponde: «...inoltre, la nostra esaltazione senza riserva delle sessualità ha praticamente eliminato le piccole società sterili e sacre vigenti in quasi tutte le civiltà: monasteri cristiani o buddisti, vestali, celibato temporaneo o permanente di certi sciamani, di certi gruppi di preti, che offrivano asilo a coloro che non si sentivano fatti né per la famiglia, né per la procreazione, e neppure per la sessualità. Nel rifiuto di questi gruppi, vedo uno degli aspetti della nostra manifesta tendenza all'uniformità. Sarebbe preferibile che ci fossero al tempo stesso padri di famiglia e monaci».

In questa risposta della grande scrittrice, pur con alcuni elementi che andrebbero ulteriormente chiariti, vi sono i tre aspetti fondamentali che definiscono il celibato.

– Il primo è che il celibato è un'esigenza propria dell'uomo, visto nella sua realtà di maschio o femmina. Il fatto che ogni esperienza religiosa lo contempli, ci impone il suo riconoscimento. Il celibe è colui che si apre al trascendente e lucidamente lo trasmette e lo testimonia. L'esperienza del sacro costituisce la risposta alle domande che agitano ed inquietano il cuore dell'uomo.

[1] M. Yourcenar, *Ad occhi aperti*, Milano 1982, pp. 232-233.

– Il secondo aspetto è che il celibato è una delle facce della medaglia che ha nel matrimonio l'altro fine a cui tende l'uomo. Sradicando il celibato come parte dell'essere dell'uomo, viene sminuita non solo la sua funzione primaria, ma travolge anche il significato stesso di esserci come coppia.

– Il terzo aspetto, che maggiormente manifesta la nostra epoca, è quello delle uniformità. La dimensione culturale del tempo, lungi dal riconoscere la complessità dell'uomo, tende ad appiattirlo in un unico modello. Nel pensiero comune il celibe è il «single», il singolo che vive da solo senza perdere nulla dei vantaggi di una sessualità libera, senza alcuna responsabilità di fronte all'altro/a. La rivoluzione sessuale che ha caratterizzato in senso positivo questi ultimi decenni, si è appesantita di un significato tale da diventare una forma di ideologia, radicalizzandosi nel comportamento di un edonismo incapace di cogliere il valore della persona nella sua globalità e complessità. Il celibato ed il matrimonio con un sano ed equilibrato confronto con il sesso, sono la vera risposta da dare ad una società disorientata ed incapace di farsi carico dell'uomo.

Non per nulla i due nemici da affrontare sono un moralismo sentimentale ed astratto che esaltando snatura, ed un sessualismo che oggettivizza il rapporto riducendolo ad un puro possesso dell'oggetto da amare.

Rispondendo ad un'altra domanda: «Seguirla alla lettera equivale chiedere agli uomini di essere dei santi?», la Yourcenar così risponde: «Le risponderò con una delle più belle frasi della letteratura francese. Si tenga forte: è in Leon Bloy. "C'è una sola sventura ed è quella di non essere santi". La parola incute timore, ma abbiamo torto. Permetta che le ricordi la storia dei tre discepoli che, nella Fiandra del XIV secolo, si recarono presso Ruysbroeck il Magnifico e gli dissero: "Vorremmo essere dei santi, ma non sappiamo come fare". E Ruysbroeck, laconico, rifletté, probabilmente grattandosi la testa, e quindi rispose: "Sarete santi quanto vorrete esserlo", Vos estis tam sancti sicut vultis. Dipende da noi essere più santi, vale a dire migliori di quanto non siamo, così come dipende da noi, fino ad un certo punto, essere più intelligenti e più belli».

«E lei è giunta a questa forma di santità?».

«Lo vorrei tanto, perché credo che perfezionarsi sia lo scopo principale della vita. Ma succede che la mia attenzione venga meno, o la mia volontà prenda il sopravvento, o l'inerzia, o la stupidità, che non risparmia nessuno. Non sono sempre quella che dovrei essere. Faccio del mio meglio, mentre molto spesso potrei fare più di così»[2].

Così posta la questione del celibato o di qualsiasi altra scelta ha come referenti la santità, o meglio, per un cristiano, conformarsi a Gesù Cristo. Ma l'affermazione della scrittrice apre sul celibato un altro aspetto di notevole valore. Nell'idea comune esso è proprio del cristianesimo, o comunque trova la sua giustificazione nel messaggio di Gesù Cristo. Questo non è vero: ogni esperienza religiosa ha provocato nel suo seno il nascere di vita celibataria, più o meno temporanea, comunque vista come una realtà da cercare e da vivere.

Proseguendo brevemente nell'analisi del cammino dell'umanità ci si imbatte nelle fedi Induista e Buddista con importanti manifestazioni di vita celibataria con vertici di misticismo che impongono non solo rispetto, ma anche profonda attenzione. Ultima, senza nulla togliere alle altre, quella del Mahatma Gandhi. La sua è la scelta del distacco dal rapporto matrimoniale per vivere la chiamata ad essere segno di un nuovo modo di vivere la fedeltà al proprio popolo e del proprio popolo. Colpisce nel Mahatma questa profonda libertà interiore che si manifesta nella conquista della libertà da parte di una Nazione. Così egli afferma: «Gli ideali che regolano la mia vita sono proposti all'accettazione di tutta l'umanità. Vi arrivai attraverso un'evoluzione graduale. Ogni passo fu meditato, ben considerato ed intrapreso con la medesima ponderatezza. Sia la mia continenza, sia la non violenza derivarono dall'esperienza personale e diventarono necessarie per rispondere agli impegni del dovere pubblico. La vita isolata che dovetti condurre in Sud Africa come capofamiglia, legale professionista, riformatore sociale e politico, richiese, per il conveniente adempimento di

[2] YOURCENAR, *op. cit.*, p. 202.

questi doveri, la più rigida disciplina della vita sessuale ed una pratica rigorosa della non violenza e delle verità nelle relazioni umane sia con i miei compatrioti sia con gli europei. Affermo soltanto di essere un uomo normale con capacità meno che normali. Né posso rivendicare alcun merito particolare per la non violenza o la continenza che sono stato in grado di raggiungere con laboriosi sforzi»[3].

Se poi ci soffermiamo sulle religioni rivelate, ci si imbatte, già precedente il tempo di Gesù, nella comunità degli Esseni. Tra gli aspetti originali della Setta vi era il valore assoluto dato al celibato comunitario, al punto di esserne espulsi se non era rispettato. Lo stesso Islamismo con l'esperienza del Sufismo, vive la testimonianza celibataria. Tre sono gli elementi fondamentali che costituiscono questa esperienza mistica: la piena fiducia in Dio, la povertà, non solo materiale ma vista come un desiderio continuo di Dio, e la ripetizione litanica della lode a Dio. L'esperienza mistica è vista come un viaggio dell'anima alla unione teopatica con Dio. Importante nel sufismo è l'ascesi vissuta con atti penitenziali e con l'autoesaltazione.

Ma è solo con il Cristianesimo che il celibato acquista piena dignità. L'azione di Gesù Cristo fu dirompente per il suo tempo. Sconvolse le mentalità dei contemporanei, scardinando dal di dentro la società. È un celibe, si fa accompagnare dalle donne nel suo ministero itinerante e le rende atte ad essere le prime testimoni della sua Resurrezione. E tanto più il Cristianesimo impregnerà la società civile, la vita celibataria farà sì che vengano soppresse tutte le norme giuridiche retaggio della legislazione romana che non solo non lo riconosce, ma punisce chiunque, uomo o donna, non sia sposato. Anzi, era fatto obbligo ai divorziati o ai vedovi di risposarsi entro un certo periodo di tempo. Le coppie sposate ma senza figli, erano equiparate ai celibi ed erano sottoposte a tassazioni apposite e svantaggiate sia nella carriera che in alcuni diritti civili.

L'azione dirompente del Cristianesimo valorizza due aspetti fondamentali dell'uomo. Il matrimonio: che riconosce la

[3] Gandhi, *Antiche come le montagne*, Milano 1963, p. 159.

piena ed uguale dignità dei coniugi, e lo svelarsi della sponsalità che unisce Cristo alla sua sposa, la Chiesa. Il celibato: primo esprimersi della emancipazione, superamento, in positivo, delle necessità naturali come la sessualità e la procreazione. Il collegamento matrimonio-celibato libera la società dal concetto dell'unione del sangue, dalla staticità sociale dell'appartenere ad un clan con tutto il peso dei condizionamenti economici e di potere. La stessa donna si è liberata dalla tutela maschile proprio tramite la scelta celibataria. Essa prende coscienza della propria libertà, delle capacità di creatività, di assunzione di responsabilità. Se ci liberiamo da una distorta lettura dei secoli passati, ci rendiamo conto che accanto alla dolorosa fatica di crescere e maturare, vi è anche un continuo aprirsi, anche nel confronto, alle istanze di maggior impegno.

Il processo non è certamente concluso, anzi nel nostro tempo di gravi manipolazioni capiamo meglio le grandi possibilità che ci sono offerte e le pericolose tentazioni ideologiche di una sempre più grave grettezza morale. Per quanto riguarda le donne, il problema che dobbiamo risolvere è duplice: da una parte inserirle pienamente nella realtà della Chiesa, non solo sul piano pastorale quanto nell'ambito stesso del potere decisionale, e dall'altra accogliere pienamente il carisma loro proprio. Questo non significa affatto considerare possibile biblicamente e teologicamente il sacerdozio, quanto riconoscere di fatto la ricchezza della donna come manifestazione del Ministero Mariano carismatico come ben sottolinea il Papa Giovanni Paolo II nella «Mulieris dignitatem».

Facendo alcune ricerche su alcune fondatrici di congregazioni religiose del 1800, mi ha colpito la straordinaria vivacità ed aggressività di queste «celibi nel mondo». Fondano conventi, si fanno carico dei problemi degli ultimi: asili, scuole, case di riposo, ospedali. Manovrano capitali con un'abilità quasi «diabolica», trovano tra le pieghe delle leggi di soppressione la risposta ai problemi della congregazione. Mandano suore non solo nella nazione d'origine, ma soprattutto anche in missione. Sanno tenere testa ai potenti, locali e nazionali, impo-

nendosi in più di un caso anche a vescovi e cardinali. Il pensiero va subito alla Madre Cabrini, ma tante altre, né conosciute né studiate, le stanno alla pari. Le quasi sconosciute Beate che in questi ultimi anni hanno arricchito il martirologio della Chiesa, sono figure scolpite magari con l'accetta, ma di particolare valore umano e spirituale.

Nello stesso periodo dominava un pensiero culturale, «il positivismo», che nella sua presunzione scientifica definiva la donna essere inferiore e quindi soggetta, in virtù di scienza, al potere maschile.

Da questa breve panoramica generale emerge preciso che il celibato è condizione essenziale all'umanità, non solo come esplicitazione della complessità e ricchezza dell'uomo, ma è «segno di contraddizione» ogni qualvolta vi è la tentazione di ripiegarsi su un atteggiamento di uniformità e di appiattimento interiore.

Ma è in Gesù Cristo che il celibato si svela nel suo duplice aspetto come segno nel regno dei cieli e come testimonianza, nell'impegno quotidiano, di un nuovo modo di vivere il servizio. L'inizio solenne della lettera agli Ebrei: «Dio dopo aver parlato nei tempi antichi ai Padri per mezzo dei Profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo», dà all'essere ed all'azione del Signore il valore pieno non solo sul piano del consiglio quanto dell'obbligo.

Fondamenti biblico-teologici del celibato

La novità che il Cristo svela supera comunque ogni altra concezione o esperienza umana sul celibato. Per alte e grandi che siano le motivazioni che portano a questa scelta, di fatto si risponde ad una specie di separazione dal mondo sia attraverso la dura esperienza dell'ascesi con una dura dicotomia tra Spirito e materia, sia per vivere totalmente come maestri di vita.

L'Incarnazione capovolge questa concezione. Dio stesso entra nella storia facendosi carico dell'uomo per introdurlo nel mistero della vita Trinitaria. Superando lo scontro tra mondo spirituale e temporale, Cristo diventa il ricapitolatore dell'universo, come nuovo Adamo Egli rinnova il mondo per presentarlo al Padre totalmente ricostituito nella sua integrità.

Lungi dal vivere la separazione, il Signore vive nell'offerta continua di sé per la salvezza di tutti. L'assunzione del corpo non è una necessità tecnica, è il luogo in cui si manifesta in tutta la sua grandezza e pienezza l'amore di Dio, e per mezzo del Battesimo noi siamo incorporati in Cristo, viventi nello spirito.

Immersi nella morte di Gesù Cristo ne usciamo totalmente nuove creature, fortificati con l'unzione del Crisma nella Confermazione per mezzo dello Spirito Santo siamo resi atti a testimoniare la fede nella Chiesa e nel mondo. Con il Sacramento dell'Eucaristia partecipiamo dell'offerta stessa del Signore e nutriti dal Suo Corpo e dal Suo Sangue siamo resi sempre più conformi a Lui vivendo con maggior profondità la comunione ecclesiale come segno di speranza e consolazione a tutto il mondo nell'attesa del Suo ritorno glorioso. Partendo da questi fondamenti, la scelta celibataria manifesta una delle tante sfaccettature che compongono la realtà complessiva del Cristo. Diventa l'essere nel mondo per vivere come Gesù la realtà di un agire nella storia, dilatando sempre l'agire, diventando partecipi del rinnovamento interiore ed esteriore della società. L'essere celibi non è un di più o un contro qualcosa, al contrario è lo svelamento della straordinaria ricchezza della libertà evangelica.

Ciò che l'uomo a volte stentatamente percepisce, diventa in Cristo azione di grazia. Non solo, al pari del Signore che rende tutta la sua vita, compreso il corpo, oblazione pura, allo stesso modo chi sceglie il celibato risponde ad una chiamata che è diversificata dalle altre, ma pienamente inserita nella realtà del Cristo totale. Ciò che la Yourcenar coglieva come rifiuto dell'uniformità è di fatto comprensibile solo alla luce del Cristo. Egli è la risposta alle domande dell'uomo: «Egli è la nostra

pace», come afferma San Paolo. Ristabilisce la profonda unità lacerata dal peccato e l'unità è possibile nella misura in cui coloro che la vivono sono diversi.

Allo stesso modo come «essere una carne sola» nel matrimonio è possibile solo se sono maschio e femmina, così la diversità dei carismi rende possibile l'unità del corpo di Cristo che è la Chiesa.

Vi è un altro aspetto da considerare: il carisma è un dono libero e gratuito di Dio, nessuno se ne può arrogare il diritto, come d'altro canto nessuno se ne può sottrarre. Che nella mentalità comune questo non sia, non dico capito, ma nemmeno percepito, risponde, a mio avviso, alla concezione attuale che riduce il mistero Cristo-Chiesa a due tesi assolute.

La prima è che è inutile tutto ciò che non serve a qualcosa. Accanto al celibato l'altra realtà misconosciuta, per non dire rifiutata, è la vita di clausura, perdendo il significato del valore della preghiera e dell'ascesi. Chi vive questa vita è considerato un parassita, per non dire che sceglie la fuga da ogni responsabilità.

La seconda tesi, in più di un caso frutto dell'equivoco sul ruolo della Comunità Cristiana in molti casi provocato dagli stessi credenti, è la riduzione della Chiesa ad «Infermiera» dei mali del mondo, una grande clinica dove si curano le malattie materiali dell'uomo, o dove lo Stato e gli Enti pubblici non possono arrivare a risolvere i problemi.

Il compito della Chiesa è uno solo: annunciare e vivere Cristo. Il resto o è il logico sviluppo di questo essere in e di Cristo, o è pattume che distorce la Fede. In un mondo che da una parte esalta la libertà di fare e dall'altra pretende strutture che gli risolvano i problemi, cedere al fascino di fare parte della struttura è la più diabolica delle tentazioni. È trasferire sul piano del solo agire ciò che è in primo luogo essere in Cristo creatura nuova. Solo recuperando la verità di essere liberi in Cristo, il carisma si fa dono gratuito perché fondato sul progetto salvifico. «Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di Lui» (Gv 3, 17).

E come si può essere liberi se soggetti al mutare delle ideologie, al loro perverso meccanismo di determinare e conformare il cammino dell'uomo? Ed ogni volta che la Chiesa ha preteso di far combaciare Cristo con un qualsiasi progetto umano, non solo ha fallito, ma ha anche dato scandalo. In una delle pagine più violente ma anche più vere della letteratura moderna, George Bernanos scrive: «Sì, accetterei l'ingiustizia, ogni ingiustizia, purché ne avessi la forza. Così come sono, non saprei accettarla che per viltà, salvo indorare la mia viltà con un nome prestigioso, scetticismo per esempio, poiché non mi ritengo capace di profanare il nome divino della Carità. Se mi accade di tirare in ballo la Chiesa, non è per il ridicolo disegno di contribuire a riformarla. Non credo la Chiesa capace di riformarsi umanamente, per lo meno non nel senso presupposto da Lutero e Lamennais. Io non la desidero perfetta, essa è viva. Simile ai più umili e diseredati dei suoi figli, essa cammina zoppicando da questo mondo all'altro; commette colpe, le espia, e chi vuol distogliere un istante gli occhi dalle sue pompe, la sente pregare e singhiozzare con noi nelle tenebre. E quindi perché tirarla in ballo? dirà qualcuno. Mah... per il fatto che è sempre in ballo. È da lei che ricevo tutto, niente può raggiungermi altrimenti che per il suo tramite. Lo scandalo che da lei mi proviene m'ha ferito l'anima nel vivo, alla radice stessa della speranza. O piuttosto, non esiste altro scandalo se non quello che essa dà al mondo. Mi difendo da questo scandalo con il solo mezzo di cui dispongo: sforzandomi di capire. Voi mi consigliate di voltare le spalle? Forse lo potrei, infatti, ma io non parlo in nome dei santi, io parlo in nome delle brave persone che mi somigliano come fratelli. Siete posti a guardia dei peccatori? Ebbene, il mondo è pieno di miserabili che avete deluso.

Nessuno si sognerebbe di gettarvi in faccia una tale verità, se acconsentiste di riconoscerla umilmente. Essi non vi rimproverano le vostre colpe. Non le vostre colpe li straziano, ma il vostro orgoglio. Voi risponderete senza dubbio che, orgogliosi o no, disponete dei sacramenti coi quali si accede alla vita eterna, e che non li rifiutate a chi si trova in condizione di ricever-

li. Il resto riguarda Dio e nessun altro. Che cosa chiedete di più? Ahimè, noi vorremmo amare»[4].

Il celibato è parte di questo voler amare ed è prima di tutto un atto d'amore interno alla Chiesa. È aprirla, dilatarla per realizzare le parole stesse del Signore: «Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me; come dice la Scrittura: fiumi d'acqua viva sgorgheranno dal suo seno. Questo Egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in Lui» (Gv 7, 37h-39a).

Ed è ben giusto che l'essere celibi sia segno di contraddizione perché oppone questa libertà alla pretesa di assolutizzare un solo piano di vivere la Fede e per ciò stesso diventare lievito per il mondo. E mai come ora il celibato deve essere pienamente riscoperto e valorizzato per spezzare il perverso circuito della confusione della sovrapposizione dei ruoli e le immagini sfocate di questi ruoli intercambiabili che ci ossessionano ogni giorno, frastornandoci. Solo se la Chiesa vive l'integrazione piena del ministero Pietrino con il ministero Mariano è fedele al suo Signore e manifesta la sua dimensione sponsale nei suoi veri gradi di unione mistica. La giustificazione del celibato trova la sua definizione nel Vangelo. La prima affermazione del Signore è riportata da tutti e tre i Sinottici: Mt 22, 23-33; Mc 12, 18-27; Lc 20, 27-40. In polemica con i Sadducei che gli espongono il caso della donna sposata con sette fratelli, Gesù oppone che nel regno dei cieli non esisterà il matrimonio, i risorti saranno come angeli del cielo. La spiegazione indica non che non avranno il corpo, ma che i rapporti sessuali propri del vivere umano non faranno più parte del vivere nel cielo. Ma l'affermazione primaria che fonda il celibato la si trova in Mt 19, 10-12. Contro la mentalità imperante che qualificava l'uomo come tale solo se aveva una donna, Gesù afferma che accanto agli eunuchi tali per cause naturali o per colpa degli uomini, ve ne sono altri che lo sono come segno-anticipo della vita nel regno dei cieli. L'uso stesso della parola «eunuco» è duramente polemico. È

[4] G. Bernanos, *I grandi Cimiteri sotto la luna*, Milano 1980, pp. 116-117.

vero che la norma di Dt 23, 3 che escludeva dalle comunità i castrati, si era mitigata, ma restava comunque una condizione disonorevole. Nel Signore, non solo l'essere eunuchi diventa positivo, ma corrisponde ad essere segno del regno celeste. È una scelta volontaria che manifesta il dono, la chiamata da parte di Dio. «Chi può capire, capisca». Capire il progetto di Dio è un dono, accettarlo significa realizzare lo stesso progetto. L'eunuco non si fa da sé né perché lo subisce, non corrisponde ad una realtà fisica o sociologica: è cogliere nel profondo l'irrompere del Regno nella storia, è aprire la storia a vivere già ora ciò che sarà la realtà finale.

San Paolo sviluppa il tema del celibato soprattutto nella 1ª lettera ai Corinti, al c. 7. Due sono le ragioni portate dall'Apostolo: la prima accentua l'aspetto escatologico: il celibe già ora si pone nelle realtà future. L'altro aspetto è la liberazione dalle preoccupazioni e la piena unione con il Signore. Non si tratta di svalutare il matrimonio, che Paolo non contempla, ma di far emergere la profonda libertà di chi accetta l'essere tutto per il Signore.

Manifestare la scelta celibataria è vivere il proprio carisma come parte con gli altri carismi nell'unico corpo di Cristo che è la Chiesa. Lo stretto legame tra l'accettazione del dono da parte di Dio e la risposta dell'uomo si manifesta nell'obbedienza ad essere segno. Biblicamente parlando è la libertà o la durezza del cuore che rivelano l'atteggiamento del credente: capire o non capire, amare o non amare, decidere e rifiutare, sono gli atteggiamenti propri di chi è in ascolto del Signore. Porsi alla sequela di Cristo è strettamente collegato a questo atteggiamento di aprirsi all'azione dello Spirito e diventare segno in questi tempi messianici.

Celibato e società

Sono convinto che in questo nostro tempo è essenziale il recupero dell'impegno dei celibi non solo ad essere segno, ma a vivere la propria realtà nel corpo sociale.

Seguendo Cristo nel suo camminare nella Palestina, nel suo farsi carico dei problemi del tempo, nel provocare e scardinare al proprio interno le strutture sia economiche che politiche, noi troviamo il campo di lavoro dei celibi. Siamo passati dalla concezione Longanesiana «Tengo famiglia» al modello americano «dell'uomo che si fa da sé» in cui tutto diventa strumentale al raggiungimento del successo. Non posso non ricordare con pena la frase di un giovane che dopo essere stato rapito per molto tempo, espresse la sua ammirazione per uno dei più rampanti uomini d'affari nostrani dicendo che lo ammirava perché aveva successo, era un arrivato. Ci sarebbe da osservare che anche chi lo aveva rapito aveva raggiunto il successo, visto il tempo in cui era rimasto prigioniero ed i soldi pagati per il riscatto. L'essere celibi nel sociale come in politica deve diventare ancora una volta segno di contraddizione, mostrare la libertà di vivere per il bene comune. Significa superare ancora una volta la dicotomia spirito-materia per evidenziare che solo essendo liberi dalle cose superflue l'uomo recupera pienamente la propria identità personale. Certo, nell'immaginario collettivo il celibe è visto solo inserito in comunità o come parte di uno stato sociale proprio. Questo avviene evidentemente in altre realtà, sacerdozio, monastero, convento. Ma queste realtà rispondono ad una ulteriore realtà carismatica, così come deve esistere il celibe che è pienamente impegnato nel mondo secondo le strutture ed esigenze proprie del mondo stesso.

Se la «sequela Christi» è strettamente collegata a questa libertà del cuore e nell'obbedienza stessa del Signore, nulla di ciò che l'uomo vive è estraneo al credente ed il celibe è pienamente inserito in quanto progetto di salvezza. Ad un modello di mondo che ostenta l'uniformità di un solo tipo di realizzazione, si oppone questa capacità di costruire e costituire singoli modelli. Opporre alla sapienza umana la stoltezza di un servire e di un agire secondo il Vangelo, c'è il rischio di clericalizzare le cose, ma lo si supera partendo dal concetto che il fondamento del celibato è la piena libertà in Cristo, è il vivere e l'agire di Cristo nella realtà del mondo. Ed è in questa libertà che il fare si fa servizio, non secondo le proprie capacità

ma per rendere più umano il vivere dell'uomo. Il continuo confronto con il Vangelo rende l'ascolto non mediato da altro che dalla parola di Dio.

Le ultime proposte di vita celibataria nate nella chiesa hanno come scopo primario il vivere la santità nel mondo. Come Cristo ha annullato ogni separazione tra sacro e profano, così l'assunzione dell'impegno del mondo diventa lievito che tutto fa fermentare per e nel Signore.

Le stesse scelte di vita consacrata e il sacerdozio, recuperando il celibato come una condizione primaria di essere nel mondo, riscoprono la bellezza del loro carisma.

La vita celibataria ha un altro significato riguardo al mondo. Di fronte al tentativo di ideologizzare tutto, pensiamo all'esasperazione sessuale, si oppone questa libertà anche dalle cose in sé buone come il matrimonio e la procreazione.

L'ideologia è sempre il tentativo di condizionare e unificare, è lo strumento proprio del potere per impedire la piena realizzazione dell'uomo. Contro questo nostro mondo che tutto fagocita e tritura, sta il Cristo con il suo Corpo che capovolge e sconvolge gli schemi codificati. Pensiamo solo a quale effetto dirompente avremmo se ci fossero politici, economisti, responsabili della società che vivono il loro essere celibi nel servizio, liberi da ogni struttura e dal ricatto. Scalzare dall'interno ogni presunzione umana di costruire una società soggetta alla legge del più forte o del più ricco. Non dovremmo dimenticare che va tanto di moda il «panem et circenses» come proposta di apparente libertà, ma di fatto per deresponsabilizzare chiunque desideri il pieno coinvolgimento nella cosa pubblica.

Sviluppando la riflessione sul celibato si comprende anche il valore della vita consacrata e del sacerdozio. Come bene afferma il Papa nella esortazione apostolica «Pastores dabo vobis» al n. 29: «Nella verginità e nel celibato la castità mantiene il suo significato originario, quello cioè di una sessualità umana vissuta come autentica manifestazione e prezioso servizio all'amore di comunione e di donazione interpersonale. Questo significato sussiste pienamente nella verginità, che realizza, pur nella rinuncia al matrimonio, il "significato spon-

sale" del corpo mediante una comunione e una donazione personale a Gesù Cristo e alla sua Chiesa che prefigurano e anticipano la comunione e la donazione perfette e definitive dell'al di là: «Nella verginità l'uomo è in attesa, anche corporalmente, delle nozze escatologiche di Cristo con la Chiesa, donandosi integralmente alla Chiesa nella speranza che Cristo si doni a questa nella piena verità della vita eterna». In questa luce si possono più facilmente comprendere e apprezzare i motivi della scelta plurisecolare che la Chiesa di Occidente ha fatto e che ha mantenuto, nonostante tutte le difficoltà e le obiezioni sollevate lungo i secoli, di conferire l'ordine presbiteriale solo a uomini che diano prova di essere chiamati da Dio al dono della castità nel celibato assoluto e perpetuo». E più oltre afferma: «Ma la volontà della Chiesa trova la sua ultima motivazione nel legame che il celibato ha con l'Ordinazione sacra, che configura il sacerdote a Gesù Cristo Capo e Sposo della Chiesa. La Chiesa, come Sposa di Gesù Cristo, vuole essere amata dal sacerdote nel modo totale ed esclusivo con cui Gesù Cristo Capo e Sposo l'ha amata. Il celibato sacerdotale, allora, è dono di sé in e con Cristo alla sua Chiesa ed esprime il servizio del sacerdote alla Chiesa in e con il Signore».

Parole chiare che ulteriormente spiegano il significato dell'accogliere il dono della chiamata.

Si ha in molti casi l'impressione che le obiezioni al celibato sacerdotale nascano da una visione strumentale e distorta del ministero ordinato. Strumentale perché si vuole risolvere la crisi delle vocazioni immettendo altre forze, il che significa svalutare sia il matrimonio che le donne, non coglierne appieno il valore, ma visti come riempitivo del vuoto. La grave crisi vocazionale nasce dalla perdita del senso profetico proprio del celibato, la sua svalutazione sia umana che sociale. Visione distorta perché si parte dall'assioma che l'idea celibataria nasca dalla concezione culturale del tempo e quindi sia necessario partire dalla caducità del lato culturale assumendo regole e ragioni nuove. Già abbiamo visto come il Signore non fosse affatto condizionato dal modo di pensare e di vivere del suo tempo.

I casi sono due: o Gesù era veramente condizionato ed allora i suoi detti sono reinterpretabili secondo le contingenze, oppure il suo agire e parlare è normativo e non è consentito alla Chiesa variare secondo la propria utilità. Dovremmo sempre tener presente l'affermazione di San Paolo: «O Timoteo, custodisci il deposito; evita le chiacchiere profane e le obiezioni della cosiddetta scienza, professando la quale taluni hanno deviato dalla Fede» (1 Tim 6, 20-21). Questa affermazione di San Paolo è strettamente congiunta a quella di Gesù nel Vangelo: «Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché egli non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future» (Gv 16, 13). Ed è questa l'azione dello Spirito che conferma il Deposito affidato alla Chiesa e nello stesso tempo la dilata fino alla verità tutta intera.

Resta da sottolineare ciò che affermava il Cardinale John Henry Newman al momento della sua conversione, quando, aspramente dibattuto tra la fedeltà al Deposito della Fede e il suo sviluppo nel cammino della Chiesa Cattolica, risolse la dicotomia comprendendo che: «Crescere, la sola evidenza di vivere»[5].

Problemi del celibato

Nel suo libro «Inchiesta sul Cristianesimo»[6] Vittorio Messori così riporta un'affermazione di Umberto Eco: «...Mi parlò di quegli ambienti cattolici da lui ben conosciuti e frequentati, dove l'eventuale santità sembra accompagnarsi a una preoccupante mancanza di ormoni». La dura e ironica risposta dello scrittore non è soltanto graffiante e demolitrice, ma possiede un valore straordinario.

Un certo modo di intendere la vita cristiana, e questo vale soprattutto per il celibato, molte volte si manifesta in una

[5] J.H. Newman, *Apologia*, Torino 1988, pp. 240-243.
[6] V. Messori, *Inchiesta sul cristianesimo*, Torino 1987, p. 37.

astrattezza sentimentale del vivere la propria realtà fisica. Nessuno nega l'importanza di superare certe problematiche, ma ciò diventa possibile solo se prima si è recuperato il valore primario del corpo, dell'importanza di fare i conti con la sessualità e l'affettività che compongono l'essere stesso dell'uomo.

La mancanza di ormoni più che una assenza, è un atteggiamento mentale che si ripercuote sulla capacità stessa di essere segno. Diventa una vera e propria «disincarnazione» fare un cammino inverso in confronto al Signore. Mons. Rocchetta così afferma: «Il disprezzo del corpo conduce (come effetto o come causa) all'accentuazione di una visione del divino in termini di lontananza e di paura ad un Dio separato dalla vita dell'uomo, se non addirittura punitivo. La morale finisce per trasformarsi in una morale del «timore» e del «tremore» piuttosto che in una fiduciosa etica dell'amore, della disponibilità a Dio e di una risposta positiva alla sua chiamata. Oggi si è unanimi nel ritenere che il cristiano non può disinteressarsi del corpo senza danneggiare la sua stessa spiritualità: ogni rottura dell'armonia del corpo con lo spirito nuoce ad entrambi. L'equilibrio psico-fisico è necessario per l'equilibrio spirituale e viceversa»[7].

Convivere con se stesso è essenziale al celibe, proprio perché l'esperienza che vive è il conformarsi a Cristo celibe in una presenza che dilata l'esperienza del donarsi nella libera chiamata da parte di Dio.

Il problema delle inquietudini che agitano a volte il celibe, sia consacrato o meno, ha sempre due elementi che lungi dall'integrarsi, tendono a contrapporsi. Da una parte «l'essere innamorati di Dio» rivela la tensione di essere «segno» con cuore indiviso, dall'altra parte la necessità di avere un profondo equilibrio interiore. Solo l'accettazione dei propri limiti, in un confronto che si fa verifica, può aiutare il celibe a vivere la dignità della propria vocazione. Tra l'astrattezza sentimentale ed un soggettivismo morale pericoloso, sta questo recupero

[7] C. ROCCHETTA, *Per una teologia della corporeità*, Torino 1990, p. 11.

pieno della persona come soggetto e nella sua capacità di lettura oggettiva della realtà che vive. Vi è da aggiungere inoltre che solo il ritorno al Dio che ama dona agli smarrimenti, alle cadute, alle inquietudini, quella luce che rende concreta la scelta vocazionale. È il ritorno nella casa del Padre, dell'Amore che attende con pazienza il ritorno dell'amato dal suo girovagare nella vita.

Altri due aspetti sono essenziali: una vita educata all'ascesi e la preghiera affettiva. Nel primo caso è vivere ponendo Dio e la sua chiamata al primo posto, cogliere nel sacrificio e nelle rinunce non una perdita, ma la pienezza del mistero della Croce. Come ci ricorda Paolo: «Perciò sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo Corpo che è la Chiesa» (Col 1, 24). E questo patire è ancora una volta sfida ad un mondo che tende a rendere negativo ogni sacrificio ed ogni rinuncia.

Nel secondo caso la preghiera affettiva, aprirsi all'ascolto dell'Amore che parla, intessere con Lui dialoghi di tenerezza, cogliere la solitudine come luogo privilegiato in cui la totalità dell'uomo, anche corporalmente, partecipa a questo rapporto. Non per nulla la più sottile tentazione è la dispersione sia dell'agire che nei rapporti umani. Molte crisi sono originate proprio da questa agitazione continua, e la verifica dei propri fallimenti diventa frustrante tensione tra un ideale quasi impossibile e la vita concreta.

Il celibe deve riscoprire che suo fondamento è il suo stesso celibato: libera e gratuita chiamata dell'Amore per l'amore. Quello che poi vive e fa successivamente o è frutto di questa scelta, oppure è lo spostarsi radicale del fondamento di essere «Segno». Vivere l'amore e ritornare all'amore è sperimentare sulla propria pelle, nella propria vita, la tenerezza di un Dio che ama e perdona, e intessere continuamente i fili del suo dialogo d'amore.

In questa prospettiva l'affermazione di Léon Bloy citata dalla Yourcenar, acquista tutta la sua provocazione: «C'è una sola sventura, ed è quella di non essere santi». Questo, e solo

questo, rientra nel quadro della vita celibataria. Il resto corre il rischio di diventare non tanto il riflusso del proprio vivere, quanto l'immagine deviante e fuorviante di una delle tante ideologie proposte dal mondo.

Conclusione

Per comprendere il celibato è necessario capire e vivere due cose: non lasciarsi travolgere dallo scetticismo e scoprire ogni giorno la sfida meravigliosa di essere segno della Grazia di Dio.

Lo scetticismo, che nei suoi atteggiamenti più banali vede il celibe come uno «che si è sistemato» e nei suoi lati peggiori svela l'intimo dell'uomo nel grigiore mediocre di una realtà piatta o legata al successo. Lo scetticismo è la malattia dell'anima, una angoscia sterile che impedisce di elevarsi ad un progetto che prima di tutto è di Dio e poi risposta dell'uomo.

L'altro aspetto è lo scoprire ogni giorno la sfida meravigliosa di essere segno della Grazia di Dio, acconsentire alla provocazione, arricchirsi non dell'autosufficienza umana, ma della vocazione che sola dilata il cuore e la mente e conduce, attraverso i sentieri impervi dell'intelligenza, alla verità: Cristo Signore.

Certo, si cammina sull'orlo dell'abisso, a volte ai confini della disperazione, ma nello stesso tempo l'esigenza dell'assoluto conduce alla capacità di donarsi ed il mondo diventa il luogo dove contemplare il fluire dell'Amore di Dio, il suo agire nella storia, il suo condurre l'umanità nella Comunione eterna.

Il celibato è uno dei segni che svela e manifesta la pedagogia di Dio, il suo rendere concreta e visibile la bellezza del suo progetto. E sono convinto che l'affermazione del Signore «Chi può capire, capisca» non si riferisce solo a chi è chiamato, ma è anche la dolorosa divisione tra chi si autoesclude dal saper leggere la presenza e l'agire di Dio, da chi oppone alla sapienza umana la sapienza del Vangelo.

Termino con questa poesia di Raissa Maritain [8] che meglio può sintetizzare il percorso seguito nell'esposizione di questo scritto:

La presenza di Dio

Quando sentiamo la Tua presenza
che c'invade
Ci sommerge
Comprendiamo che Tu solo puoi
tenere uniti
Il nostro cuore e le nostre ossa
Questo essere invasi da conoscenza pura
di ogni immagine
E di ogni astrazione
Divina nella sua natura
In un istante annienterebbe i nostri legami
Se tu non li conservassi uniti
Ah! come sussistere in tale conoscenza
Senza essere liberi di unirci a Te per sempre.

Bibliografia

J.P. Audet, *Matrimonio e celibato nel servizio pastorale della Chiesa*, Brescia 1967.
R. Cantalamessa, *Verginità*, Milano 1988.
G. Garrino, *Grandezza e miseria del celibato cristiano*, Padova 1989.
Giovanni Paolo II, *Pastores dabo vobis*, Casale Monferrato 1992.
D. Marzotto, *Celibato sacerdotale e celibato di Gesù*, Casale Monferrato 1987.
T. Matura, *Celibato e comunità*, Brescia 1960.
Id., *Il radicalismo evangelico*, Roma 1981.
V. Melchiorre (a cura), *Maschio e femmina Nuovi padri e nuove madri*, Cinisello Balsamo 1992.
C. Rocchetta, *Per una teologia della corporeità*, Torino 1990.
M. Thurian, *Matrimonio e celibato*, Brescia 1965.
H.U. Von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985.

[8] R. Maritain, *Poesie*, Milano 1990, p. 204.

PIERO CANTONI

L'infallibilità del magistero del Papa

Avete il novo e 'l vecchio Testamento,
e 'l pastor de la Chiesa che vi guida;
questo vi basti a vostro salvamento.
(Dante Alighieri, *Divina Commedia, Par.* 5, 76-78).

Un fatto di cronaca, la comparsa in un breve arco di tempo di una serie di «manifesti» di protesta ad opera di teologi di tutto il mondo, ha riportato l'attenzione dei cristiani su una componente importante della vita della Chiesa: *il magistero*. I commenti non hanno sempre colto il nocciolo del problema; se ne è parlato spesso in chiave sociologica, come della lotta fra «dirigenti» e «teorici». I «teorici» preoccupati della verità e dei problemi che suscita la sua ricerca, i «dirigenti» dell'efficienza di un organismo sociale che ha bisogno di compattezza e di sicurezza. Oppure in chiave psicologica: la tensione fra chi ha un morboso bisogno di sicurezza, che solo un'autorità esterna gli può dare e chi invece non si spaventa davanti ai rischi di una piena assunzione della propria responsabilità personale. In realtà il problema è innanzitutto teologico: la posta in gioco è la natura stessa della fede che sta a fondamento della Chiesa ed è solo a partire dalla fede che può essere correttamente impostato. Non si tratta tanto allora di problemi di tensione sociale o di lotta tra sensibilità diverse (c'è certamente *anche* questo) ma di capire che rapporto c'è tra fede e «magistero».

Il clima

Capire una realtà dipende anche dal modo con cui la si guarda, dai sentimenti che suscita in noi, quasi senza accorgercene, il solo fatto di occuparcene. L'uomo non è solo intelligenza, ma

anche volontà, affetto e sentimenti. C'è tutta una sfera del nostro io che è pesantemente influenzata dall'ambiente, dal «clima» culturale e che, a sua volta, influenza l'esercizio della nostra intelligenza. Ora è indubbio che una parola come «magistero», che non vuol dire altro che *autorità dottrinale*, suscita in noi, in quanto immersi in un determinato clima culturale, un'eco emotiva sfavorevole. La parola autorità evoca oggi l'idea di limite, di ostacolo alla libertà. Non che si voglia, per lo più, negare questa realtà. Solo che essa, più che accettata e amata come una componente della realtà umana, è piuttosto tollerata, come qualche cosa di cui non si può realmente fare a meno, ma di cui si farebbe a meno volentieri. Essendo la libertà spesso concepita come un puro «poter fare quello che si vuole», come «assenza di limite» e – in questa luce – come un valore assoluto, ecco che l'autorità diventa un valore negativo.

Le cose però cambiano se noi cerchiamo di criticare questa «filosofia circostante», se cerchiamo di sottoporre questi valori al vaglio dei criteri che per un credente dovrebbero essere determinanti. Il primo passo è mettere a nudo i presupposti del «si dice», «si crede», «si pensa», contemporanei, per sottoporli impietosamente al vaglio della fede. Togliere i pre-giudizi dall'ombra compiacente dell'ovvio televisivo e giornalistico, per portarli al centro del tavolo e metterli sotto il riflettore della ragione e della fede. Qui si può scorgere la verità profonda di tre passi della Scrittura:

«Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8, 31-32);

«E quanto a voi, l'unzione che avete ricevuto da lui rimane in voi e non avete bisogno che alcuno vi ammaestri; ma come la sua unzione vi insegna ogni cosa, è veritiera e non mentisce, così state saldi in lui, come essa vi insegna» (1 Gv 2, 27);

«L'uomo spirituale (...) giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno» (1 Cor 2, 15).

La fede dispone ad un continuo atteggiamento critico ed autenticamente anticonformista nei confronti del «mondo».

Ora, la visione delle cose che scaturisce dalla fede ci dà tutto un altro quadro rispetto a quello della «filosofia circostante». L'uomo è uscito dalle mani di Dio. Non si è fatto da sé. Dio lo ha pensato e lo ha voluto. La «verità» dell'uomo consiste dunque nella conformità al progetto che ha presieduto alla sua creazione. Il peccato è scaturito proprio dalla pretesa di decidere autonomamente ciò che è bene e ciò che è male: «Sarete come dei, conoscitori del bene e del male» (Gn 3, 5). Il bene e il male cioè non lo desumerete più dalle cose e dalla parola di Dio, ma lo deciderete in piena autonomia, «come dei» appunto.

È nella natura dell'uomo (e costituisce la sua «dignità») di essere intelligente e quindi libero, di essere per questo capace di scelte che scaturiscono non da imposizioni esteriori, ma dal profondo del suo io, da quel santuario nascosto che è il suo spirito e la sua coscienza [1].

Ma se l'uomo compie delle scelte non in obbedienza alla verità delle cose (e quindi alla verità di se stesso) – che non dipende da lui, perché non è lui che ha fatto le cose e neppure se stesso – allora fatalmente si snatura, si allontana, dalla sua verità, cioè dal suo essere intelligente e libero e cade nelle tenebre dell'ignoranza e della schiavitù. «Chi fa il peccato è schiavo del peccato» (Gv 8, 34). Se invece l'uomo compie delle scelte in conformità alla verità delle cose e alla parola di Dio che ne è lo specchio e la sorgente, realizza ciò che deve essere e compie e perfeziona il suo essere libero: «Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi»! Il fatto di agire in conformità a dei dati, di conformare la propria coscienza ad una legge non è contro la libertà, ma il cammino del suo inveramento e perfezionamento. La coscienza non è legislatrice autonoma, ma piuttosto araldo della legge di Dio e la libertà non è innanzitutto *libertà da* ma *libertà per*, per il vero e per il bene oggettivi che non sono un frutto del capriccio dell'uomo ma dell'intelligenza creatrice di Dio e, in definitiva, sono Dio stesso.

[1] Cfr. il saggio di Luigi Negri.

Credere

La fede è il fondamento della vita del cristiano: «Il giusto vivrà per la sua fede» (Ab 2, 4; Rm 1, 17; Gal 3, 11; Eb 10, 38)[2] e la fede è, per ciò stesso, il fondamento della Chiesa. Classica è l'espressione di san Tommaso: «*Ecclesia instituta per fidem et fidei sacramenta* – La Chiesa è stata fondata per mezzo della fede e dei sacramenti della fede» (*Sum. theol.* III, q. 64, a. 2, ad 3). Tutto quello che si fa e si dice e si vive nella Chiesa è fondato sulla fede, si giustifica per la fede e vive della fede. Quando si perde di vista questo dato abbastanza ovvio, si riduce la Chiesa a una realtà umana, ad una struttura burocratica affannosamente protesa a giustificare la propria esistenza agli occhi del mondo.

A questo punto sorge spontanea una domanda: che cos'è la fede? Il Concilio Vaticano II ce ne dà una bella definizione: «A Dio che rivela è dovuta l'obbedienza della fede, con la quale l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente, prestando "il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà a Dio che rivela" [Vaticano I] e assentendo volontariamente alla rivelazione data da lui»[3]. Vediamo subito che la fede è una obbedienza. È così che ce la descrive san Paolo: «Per mezzo di lui abbiamo ricevuto la grazia dell'apostolato per ottenere l'obbedienza della fede (ὑπακοὴ πίστεως) da parte di tutte le genti, a gloria del suo nome» (Rm 1, 5; cfr. 16, 26); «Distruggendo i ragionamenti e ogni baluardo che si leva contro la conoscenza di Dio, e rendendo ogni intelligenza soggetta all'obbedienza al Cristo» (2 Cor 10, 5).

Vediamo anche subito che è un'obbedienza di tipo particolare: essa non coinvolge soltanto il nostro agire esterno. È tutto l'uomo che si deve abbandonare a Dio: non solo nel suo agire e nel suo volere, ma anche nel suo pensare. Credere comporta un «pensarla» in tutto e per tutto come Gesù[4].

[2] Cfr. anche Eb 11, 6: «Senza la fede [...] è impossibile essergli graditi; chi infatti s'accosta a Dio deve credere che egli esiste e che ricompensa coloro che lo cercano».
[3] Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum,* n. 5.
[4] «Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù» (Fil 2, 5). Cioè pensatela in tutto come Gesù (τοῦτο *φρονεῖτε ἐν ὑμῖν* ο και ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ).

La logica dell'Incarnazione

L'obbedienza, poiché di obbedienza si tratta, è una obbedienza a Dio, non all'uomo. Che c'entra dunque un magistero di uomini?

Per rispondere adeguatamente a questa domanda dobbiamo innanzitutto meditare ancora un passo di san Paolo. Non si può essere «giustificati (cioè essere resi giusti)» senza credere. Credere è fondamentale, ma «Come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi? E come lo annunzieranno senza essere prima inviati?» (Rm 10, 14-15). Notiamo attentamente la sequenza: la fede dipende dall'annuncio, e questo si capisce benissimo. Nessuno può credere a qualcosa o a qualcuno che non ha mai visto né conosciuto. Tuttavia vediamo anche che non una persona qualsiasi può essere l'annunciatore delle cose della fede, ma solo qualcuno che sia inviato, cioè autorizzato, abilitato. La necessità del mediatore non è soltanto di ordine pratico, ma di ordine più profondo, «ontologico». Potremmo tuttavia chiederci: ma Dio non avrebbe potuto scegliere un'altra modalità per portare gli uomini alla fede? Per esempio rivelandosi a ciascuno di essi direttamente, o abilitando di volta in volta colui che occasionalmente parla ad un altro delle cose di fede... Certamente che sarebbe stato possibile. Ma di fatto non è stato così. *La fede viene dall'udito,* ha ripetuto sempre la tradizione cristiana, basandosi su questo passo della Scrittura, e ciò significa che ci deve essere sempre un annuncio esterno, visibile e sensibile (anche se, naturalmente, non può mancare anche una ispirazione interiore...) . E inoltre ci deve essere una *missio:* per parlare con autorità delle cose di Dio bisogna essere autorizzati. E scrutando il modo che Dio ha scelto per salvarci, dobbiamo dire che tutto è straordinariamente coerente e profondamente sapiente e corrisponde ad un disegno unitario bellissimo.

Come Dio si è comunicato a noi? Fra i tanti modi possibili ne ha scelto liberamente uno. È chiaro che lo possiamo conoscere solo perché Dio ce l'ha detto, perché dipende intera-

mente dalla sua libertà [5]. Questo modo, fra l'altro, ci è rivelato con particolare chiarezza nell'inno che fa da prologo al Vangelo secondo Giovanni: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. [...] E *il Verbo si fece carne* e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1, 1. 14). Dio ha scelto la via dell'Incarnazione e rivela all'uomo di volerlo salvare così, rivelando al contempo la sua vita intima che è vita di relazioni sussistenti (Padre-Figlio, Spirito del Padre e del Figlio), che comporta una trinità di persone... È comprensibile che tutto l'agire di Dio sia poi coerente con questa scelta, che sia tutto comandato dalla «logica dell'incarnazione», che è la logica di Dio che si fa «carne», e salva l'uomo attraverso questa «carne».

Non dobbiamo ingannarci sul significato di questa parola «carne». Essa non sta sempre a indicare esattamente quello che noi intendiamo oggi con il vocabolo corrispondente. L'ebraico *basár* (בָּשָׂר) indica piuttosto tutto l'uomo in quanto però debole ed effimero, in quanto sottoposto alla morte e a tutti i limiti che le sono connessi [6]. Non mi sembra inutile osservare che, con tutta probabilità, Gesù ha utilizzato lo stesso vocabolo quando ha istituito l'Eucaristia: «Questo è il mio corpo offerto per voi...» [7]. Non soltanto la mia carne, ma la mia intera persona, in quanto, per la sua umanità, è soggetta ai limiti del dolore e della morte... Così Dio, in Gesù, si presenta all'uomo «nella carne». Ha fame, ha sete, si addormenta in fondo alla barca. Prova compassione e tristezza e scoppia anche a piangere. Vive tutti gli aspetti dell'umanità in modo pieno: sa stare con gli uomini, al punto che è fatto spesso oggetto di invito alle feste e ai banchetti... Vive tutte le componenti

[5] «Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio» (1 Cor 2, 11).

[6] Cfr. la voce *sárx* in *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* XI, 1283-1290 (F. Baumgärtel). Il fatto di non aver tenuto conto di questo significato, ha prodotto nell'antichità cristiana delle cristologie devianti: il Verbo si sarebbe unito ad un corpo senz'anima, divenendo lui stesso l'anima del corpo.

[7] Ottima presentazione della discussione in: CESARE GIRAUDO, S.J., *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'Eucaristia a partire dalla «lex orandi»,* Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma/Morcelliana, Brescia 1989, pp. 205-214.

dell'umanità concreta, tranne il peccato. Non solo si presenta così, ma salva così. In modo umano, nella «carne» e per mezzo della carne. Credo che non sia neppure superfluo fare un'altra osservazione: componente indispensabile di questa scelta è anche il fatto che la persona di Gesù (e quindi la persona del Verbo, che fa tutt'uno con Dio) abbia una Madre: «Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, *nato da donna*» (Gal 4, 4).

La nascita di Gesù poi, essendo avvenuta miracolosamente senza intervento di seme maschile, fa sì che tutta la «carne» di Gesù venga dalla Vergine. Ecco allora profilarsi un legame misterioso ma solidissimo fra Maria e la «carne» di Gesù, fra Maria e la logica dell'Incarnazione. Maria viene così ad essere come la custode discreta della «carne» dell'Incarnazione in tutto il suo sviluppo nella storia.

Dio procede con logica!

Ecco allora che Gesù compie i miracoli attraverso dei segni, a volte delle cose (come quando impasta della terra con la saliva...). Ecco che ci lascia la sua presenza sacramentale (cioè attraverso segni misteriosi) mediante i gesti dell'ultima cena, il pane e il vino, l'imposizione delle mani, l'acqua del battesimo, ecc. In un'opera a lungo attribuita a san Tommaso d'Aquino (in perfetta conformità d'altronde con il suo pensiero) troviamo questa bellissima espressione: la Chiesa e i sacramenti sono come delle reliquie dell'Incarnazione di Cristo [8].

In quel grande movimento di rinascita di interesse e di teologia attorno alla Chiesa che si è sviluppato nell'Ottocento in Germania (Johann Adam Möhler, Matthias Joseph Scheeben) e a Roma (Giovan Battista Franzelin, Clemens Schrader, Giovanni Perrone, Carlo Passaglia) troviamo un'altra espressione molto significativa: la Chiesa è come «la continuazione dell'Incarnazione nella storia»! [9].

[8] Il suo vero autore è Annibaldo d'Annibaldi che fu assistente di san Tommaso a Parigi e suo fedelissimo discepolo. Essa è ripresa da Pio XI nell'enciclica *Studiorum ducem* del 29 giugno 1923.

[9] Cfr. in particolare: ADAM JOHANN MÖHLER, *Simbolica,* tr. it., Jaca Book, Milano 1984, pp. 277-281 (§ 36).

Come trasmettere una dottrina e una vita nel bel mezzo della storia degli uomini? Dio ha scelto di far tutto *humano modo,* in modo umano. Dunque facendo sì che questo avvenisse nel contesto di una particolare comunità di uomini. Una comunità da lui creata *ad hoc,* da lui animata e da lui assistita: la Chiesa (= la convocazione).

La mediazione nella Chiesa

Questa Chiesa ovviamente, anche se ha una struttura sociale, non è una società come le altre. Non è neppure *solo* società. San Paolo la descrive come il *corpo di Cristo.* E questa è certamente la formula più comprensiva e più significativa per designarla . È un corpo, quindi non è un coacervo informe, ma ha una struttura. Una struttura che non è «democratica»! Almeno nel significato istituzionale e soprattutto «ideologico» della parola. Qui la fede, ancora una volta, ci insegna a non essere succubi degli idoli del tempo. Una forma di governo – e, a maggior ragione, una ideologia politica – per quanto possa essere ritenuta dagli uomini del proprio tempo come la migliore non è un assoluto. Sta di fatto che non è la struttura della Chiesa. Il che, si badi bene, non significa affatto che la Chiesa debba essere, per ciò stesso, anti-democratica! Semplicemente la sua struttura di governo non è riconducibile a quello delle moderne democrazie rappresentative. E questo per la natura stessa della cosa. Le verità della fede non sono dei ritrovati dell'uomo, che l'uomo fa e di cui logicamente dispone e decide a piacimento. Sono dei doni che vengono dall'alto. Ecco, questa è la parola decisiva: *dall'alto.* Tutto nella Chiesa è dall'alto. La Chiesa è corpo *di Cristo.* La Chiesa è popolo *di Dio.* Ciò che è della Chiesa, ciò che formalmente la costituisce, non può essere deciso dal basso, come è nella logica della democrazia.

«Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi» (Gv 15, 16). Gesù non è «eletto» dagli Apostoli, e neppure gli Apostoli

sono eletti dal più vasto gruppo dei discepoli o dalle «folle» che seguivano (non sempre molto stabilmente...) Gesù ma è lui che li sceglie. E, fra gli Apostoli, sceglie Pietro.

Così è successo agli inizi della Chiesa, così deve continuare a succedere. Questa è la sua struttura. Molte cose possono e debbono essere cambiate, perché la Chiesa è una realtà vivente che si adatta al mutare delle circostanze e delle esigenze, ma la sua struttura non può cambiare, altrimenti la Chiesa cesserebbe di essere quello che è, cesserebbe semplicemente di esistere. Cesserebbe di essere tutta un dono gratuito di Dio che opera *humano modo* in mezzo agli uomini. Ma sappiamo che le «porte» (cioè la potenza) dell'Inferno non prevarranno su di essa [10].

Se la Chiesa è un corpo, non tutti i suoi membri hanno le stesse funzioni. C'è chi guida e chi è guidato. Questo non significa un rapporto meccanico, per cui c'è chi è tutto attivo e chi è tutto passivo. Corpo dice organicità, cioè struttura, differenziazione e vita. Tutto deve essere attivo in un corpo, ma in modo differenziato.

[10] Quando si parla del sacerdozio si parla di «vocazione». Non che gli altri stati di vita dell'uomo non abbiano anch'essi il carattere della risposta ad una chiamata, ma questo modo di dire entrato nell'uso vuole sottolineare una verità profonda: nel sacerdozio la gratuità della scelta di Dio si manifesta in un modo tutto particolare. Mi rifaccio qui all'esperienza dei sacerdoti: il più delle volte, normalmente, non c'è l'esperienza diretta di una chiamata. Non ci sono fenomeni direttamente soprannaturali (apparizioni, visioni, ecc.), ma tutto si svolge attraverso mediazioni umane, *humano modo* appunto, nella «carne». Tuttavia c'è l'insopprimile percezione di essere stato scelto. *E* non «per merito», ma gratuitamente. Questa osservazione offre lo spunto per un piccolo excursus. Nella Chiesa ci possono essere interventi diretti di Dio. Dio non è legato da nessuno, neppure dai modi che lui stesso ha scelto per intervenire ordinariamente. Ci possono quindi essere profezie, miracoli e rivelazioni. Ma tutto questo straordinario è subordinato al modo ordinario, che è quello della «carne». Questo è fondamentale per valutare il fenomeno delle rivelazioni private e dei fatti carismatici in generale. Certamente Dio non è legato alle modalità ordinarie del suo agire, ma Dio certamente non contraddice se stesso: è a Pietro e alla sua Chiesa che ha trasmesso il potere delle chiavi e il potere di «legare e sciogliere», che è appunto il potere di discernere e di giudicare in tutto l'ambito delle cose che riguardano il «Regno dei cieli». Questo può anche sottoporci allo scandalo per cui un uomo «ordinario», cioè non oggetto di particolari carismi visibili, giudica un uomo «straordinario»! Ma dobbiamo riflettere che l'uomo apparentemente «ordinario» è anch'esso portatore di un carisma che viene da Gesù. Un carisma che opera *humano modo!* «Beati coloro che non si scandalizzeranno di me».

Il magistero

Fra le varie funzioni c'è quella magisteriale. Ad essa non compete in modo esclusivo il compito di *trasmettere* la fede. La fede è trasmessa da tutta la Chiesa con una molteplicità di gesti pressoché impossibile da analizzare compiutamente e distintamente. Parole, segni, cose, ambiente... Anche la madre che guida la mano del suo piccolo che si fa per la prima volta il segno di croce è trasmettitrice della fede, espressione della più alta maternità della Chiesa. All'interno di questa trasmissione il magistero ha un compito specifico, quello di vegliare autorevolmente su di essa, di discernere ciò che è conforme e ciò che non è conforme alla dottrina ricevuta dagli apostoli, di giudicare di volta in volta *come* questa dottrina deve essere tradotta nella vita.

Per questo giudizio occorre una facoltà proporzionata. Nella materia in oggetto entrano in gioco due elementi:

a) dei principi soprannaturali;

b) delle realtà contingenti e quindi molteplici e mutevoli.

Ora, come è possibile, con forze puramente naturali, giudicare della conformità fra i principi soprannaturali e le realtà del mondo e della vita? Ci vuole una funzione di insegnamento con una base non naturale ma soprannaturale, che, nella presente economia non può essere che sacramentale. Bisogna che la «carne» sia vivificata dallo Spirito di Gesù e che sia anche visibilmente, *storicamente,* collegata con Gesù. Ci vogliono dei maestri che insegnino non sul fondamento del loro ingegno o della loro applicazione allo studio, ma sul fondamento di un mandato ricevuto. Degli araldi del Vangelo che siano anche dei *missi* per insegnare con autorità. Non che ingegno e studio siano da escludersi, o che non siano richiesti secondo il modo umano di procedere, ma non sono affatto essenziali in questo ordine di cose. Quanto al fondo della questione, qui, sono del tutto secondari.

Quando un teologo, in virtù della sua scienza teologica, pretende di dare giudizi autonomi in questa materia o di sganciarsi dalla guida superiore del magistero, allora si produce fatalmente una secolarizzazione della fede. La fede viene uccisa o, il che è lo stesso, trasformata in «gnosticismo» [11], in ideologia. La scienza teologica perde così il suo carattere sacro e soprannaturale, la sua «unzione».

A questo proposito si danno (e si sono dati) due atteggiamenti possibili:

a) Risolvere il problema dei rapporti fra la fede e le contingenze della vita e della storia alla luce della pura scienza teologica sganciata da qualsiasi magistero sacro. In questo modo la natura prende il sopravvento sulla fede. Si arriva così al naturalismo e alla secolarizzazione.

b) Rifiutarsi, puramente e semplicemente, di affrontare questi problemi, favorendo una spaccatura netta fra Chiesa e mondo. È l'atteggiamento del fissismo e della sclerosi.

Entrambi questi atteggiamenti, lo vediamo bene, anche se in modi diversi e, all'apparenza, contraddittori, conducono a consumare quella separazione fra Vangelo e vita che è il peccato capitale della nostra epoca [12].

L'unica possibilità di sfuggire a questa falsa alternativa è riconoscere il ruolo decisivo di un magistero *vivente.* Questa parola «vivente» è decisiva per caratterizzare senza equivoci ciò di cui vogliamo parlare. A volte infatti si parla di magistero riferendosi ai suoi documenti del passato. Ma il magistero formalmente non è costituito da documenti. Questo è un magistero *morto.* Il magistero del passato, assieme a tante altre cose, costituisce un elemento molto importante nella trasmissione della fede: la Tradizione. Tuttavia anche la Tradizione sarebbe qualche cosa di morto, di insufficiente a trasmettermi la fede in modo efficace se non fosse accompagnato dal magistero di persone viventi che, *hic et nunc*, presiede alla trasmissione di

[11] Anche la fede è una «gnosi», cioè una conoscenza. Ma è una conoscenza «oscura», enigmatica, che non procede dalle sole facoltà naturali e può essere vissuta solo nell'obbedienza alla Chiesa. Cfr. 1 Cor 13, 12.

[12] «Il distacco, che si constata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverato tra i più gravi errori del nostro tempo» (Concilio ecumenico Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 43).

quello che devo credere, spiegando, giudicando e discernendo... Da questo punto di vista certo tradizionalismo non si differenzia dal protestantesimo. Il protestantesimo riconosce la sufficienza di un libro: la Bibbia, per regolarsi nelle cose di fede. Il tradizionalismo aggiunge a questo libro altri libri (come per es. il «Denzinger», la raccolta classica dei pronunciamenti più importanti del magistero di tutti i tempi), ma sempre libri sono. Gesù però non ha detto: andate e scrivete, ma andate e predicate. Il modo naturale della trasmissione nella Chiesa è quello personale. Tutto nella Chiesa è fondato sulle persone. Una gestione burocratica del potere e anche della funzione di insegnamento non le è affatto connaturale. Così il magistero non è innanzitutto magistero del passato, e neppure del futuro (molti contestano la Chiesa di oggi in nome della Chiesa di domani...), ma magistero del presente. È questa «carne» che oggi vediamo e palpiamo che ci tocca e ci trasmette la salvezza. «Ecco, io sarò con voi *tutti i giorni,* fino alla fine del tempo» (Mt 28, 20). «Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo *udito,* ciò che noi abbiamo *veduto* con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo *contemplato* e ciò che le nostre mani hanno *toccato,* ossia il Verbo della vita [...], quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi» (1 Gv 1, 1-3).

Tuttavia non è che questo magistero non debba avere rapporti con il passato, anzi, questo legame gli è strutturale. Non si tratta infatti di un magistero *inventivo*, come quello di un professore di università che fa le sue ricerche e poi ne trasmette i risultati agli studenti. Ciò che questo magistero deve insegnare è dono, che riceve dall'alto (in verticale) proprio attraverso la consegna (orizzontale) dei suoi predecessori. È quindi un magistero strutturalmente *tradizionale*. Questo implica una unità morale col suo passato. Il maestro di oggi fa tutt'uno moralmente col maestro di ieri. Passano le persone, ma il discorso continua come se fosse la stessa persona a parlare. Cambiano i papi, ma è sempre Pietro che parla. È Pietro che parla per bocca di Pio, di Paolo, di Giovanni Paolo. In definitiva è Cristo, attraverso questa secolare linea ininterrotta, che parla.

Questo è il senso niente affatto retorico di un luogo comune dei documenti pontifici: «Come diceva il mio predecessore N.N. di venerata memoria...», e il senso non soltanto «scientifico» delle note a piè di pagina che rimandano, con apparente pedanteria, ai documenti precedenti.

È la continuità dell'Incarnazione: «Ecco, io sarò con voi tutti i giorni fino alla fine del tempo».

Finora abbiamo parlato genericamente di «magistero». È venuto il momento di dare un volto a questo nome astratto. Chi sono i depositari concreti di questa vitale funzione di insegnamento? Ascoltiamo una voce che viene da molto lontano: san Clemente, vescovo di Roma, che, verso il 95-98 scrive una lettera, di tono omiletico, ai Corinti. Ricordiamo che, per es., il vangelo di san Giovanni è stato scritto nei primi anni del secondo secolo, quindi certamente dopo questo antichissimo scritto.

«Gli apostoli predicavano il vangelo da parte del Signore Gesù Cristo che fu mandato da Dio. Cristo da Dio e gli apostoli da Cristo. Ambedue le cose ordinatamente dalla volontà di Dio. [...] Predicavano per le campagne e le città e costituivano le loro primizie, provandole nello spirito, nei vescovi e nei diaconi dei futuri fedeli. E questo non era nuovo [...]. I nostri apostoli conoscevano da parte del Signore Gesù Cristo che ci sarebbe stata contesa sulla carica episcopale. Per questo motivo, prevedendo esattamente l'avvenire, istituirono quelli che abbiamo detto prima e poi diedero ordine che alla loro morte succedessero nel ministero altri uomini provati» [13].

Il mandato di Cristo non poteva spegnersi con la morte degli apostoli: «Ecco, io sono con voi *fino alla fine del tempo*». Ecco allora che gli Apostoli impongono le mani a dei successori, i vescovi. Ed è bene che fossero molti i successori degli Apostoli, perché la Chiesa doveva diffondersi in tutto il mondo. Tuttavia, poiché la dottrina doveva rimanere rigorosamente una, era necessario un principio di unità. Nel collegio degli Apostoli Gesù aveva scelto Pietro, e il suo ministero doveva

[13] Ci siamo serviti della traduzione di ANTONIO QUACQUARELLI, *I Padri apostolici,* Città Nuova, Roma 1981, pp. 76-78.

continuare nei papi di Roma. Lì doveva risiedere il fondamento della Chiesa, un fondamento che, partecipando della solidità della pietra che è Cristo, doveva garantire fino alla fine dei secoli stabilità e unità. Fra molti infatti possono sorgere delle differenze e dei conflitti. Chi ha ragione allora? A chi fare riferimento se sorgono differenze di dottrina o scismi? Il criterio è visibile e alla portata di tutti: il papa di Roma. Anche il magistero dei vescovi è vincolante quando è «in comunione col Papa», e solo a questa condizione.

Il problema dell'infallibilità

Questo insegnamento è impartito *humano modo.* Nell'opera di Melchior Cano, uno dei teologi più importanti della Controriforma, troviamo questo «assioma»: «Come Dio non manca nelle cose necessarie, così non abbonda in quelle superflue» [14]. Certamente l'insegnamento autentico è garantito da Dio, ma ciò non significa che lo sia sempre nello stesso modo e che qua o là i limiti dell'uomo non possano segnarne il suo esercizio.

Qui però bisogna distinguere accuratamente due problemi.

a) L'assistenza dello Spirito Santo che garantisce la conformità fra quello che la Chiesa insegna oggi e quello che ha insegnato Gesù. «Chi ascolta voi ascolta me» (Lc 10, 16)

b) La certezza che questo singolo insegnamento della Chiesa sia conforme a quello che ha insegnato Gesù.

Sono due problemi distinti.

Non era assolutamente necessario che ogni e singolo insegnamento dei vescovi e anche del Papa fosse garantito infallibilmente. C'è spazio per la debolezza dell'uomo, e quindi per l'errore. Uno spazio però tale che non impedisca che la «carne» sia portatrice della presenza di Dio. «Ecco, io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del tempo». Non c'è spazio neppure

[14] *De locis theologicis,* lib. 5, cap. 5: J. P. Migne (ed.), *Theologiæ cursus completus,* vol. I, Parigi, 1837, coll. 388-389.

per eclissi temporanee: «tutti i giorni». Sappiamo che lo Spirito che Gesù ha lasciato alla sua Chiesa in modo permanente è «Spirito di verità» [15].

Ci sono dei casi in cui abbiamo una certezza assoluta. Quando il pronunciamento del magistero si presenta sotto la forma di un giudizio definitivo. Si tratta allora di una «definizione». Se ci fosse errore, tutta la Chiesa cadrebbe in errore. La «carne» non sarebbe più la carne di Gesù.

D'altra parte, come succede per l'insegnamento umano, non tutto il magistero della Chiesa è impartito con la stessa autorità. Ci sono insegnamenti definitivi e insegnamenti provvisori, o impartiti con minore sicurezza ed impegno. Se tutto fosse certo al 100% non sarebbe più «carne». Ma Dio vuole salvarci proprio attraverso l'infermità umana.

Come faccio allora se non posso essere sempre sicuro? Devo avere fiducia, la fiducia teologale che, al di là di qualche sdrucciolata accidentale, il cammino della Chiesa porta infallibilmente alla meta. D'altra parte, se ci pensiamo bene, anche la vita quotidiana in società, senza fiducia sarebbe impossibile. Vado dal medico, vado dall'avvocato e faccio quello che mi dicono di fare, anche se non ci capisco un gran che, perché mi fido di loro. Se dovessi verificare sempre tutto e sottoporre tutto al vaglio della mia esperienza e della mia scienza la vita diventerebbe per me un peso insopportabile. Anche la vita «profana» sarebbe qualcosa di assolutamente superiore alle mie forze. Qui ci troviamo in un campo ben più elevato: «Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono nel cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano» (1 Cor 2, 9). Qui abbiamo dunque una garanzia ben più grande.

Il problema vero davanti al magistero, quello più pratico, non è se è o non è infallibile. Ma se la persona che mi parla è o non è inviata da Gesù e quindi da lui assistita. «Chi ascolta voi ascolta me». Non è che tutte le volte debbo verificare puntigliosamente se quanto mi è detto è infallibile o meno (e non è sempre facile stabilirlo neppure per gli specialisti) ma se chi

[15] Cfr. Gv 14, 17; 15, 26; 16, 13.

mi parla è inviato da Gesù, se mi parla con autorità e, eventualmente, se è proprio in comunione con il Papa.

Non esiste neppure un confine troppo netto e assolutamente rigoroso fra infallibile e non infallibile. A volte è molto difficile dire con certezza se un determinato insegnamento lo è o non lo è. Un insegnamento, e un insegnamento tradizionale, è una realtà vitale, complessa, ricca di sfumature. Ci possono essere dei casi in cui ci si avvicina molto ad una certezza assoluta. Non tutto nell'esercizio del Magistero è giudizio definitivo, cioè è «definizione». Il modo ordinario in cui si dà è piuttosto quello dell'insegnamento. E un insegnamento è fatto di molti giudizi. Di tante affermazioni variamente articolate. Tanto più articolate quanto l'insegnamento è ampio, concerne anche realtà contingenti o si dispiega nel tempo. Più il carattere dell'intervento è puntuale più è preciso. Un giudizio è un intervento puntuale che cerca, per sua natura, precisione dogmatica e rigore giuridico. Evidentemente le modalità del giudizio (della «definizione») e dell'insegnamento vanno lette diversamente. È tutta la differenza che c'è fra il magistero «ordinario» e quello «straordinario».

È un grave errore, condannato dalla Chiesa, ridurre l'infallibilità al magistero straordinario. Sarebbe anche qualcosa di ridicolo: negli ultimi cento anni, per esempio abbiamo, *con assoluta certezza,* un solo atto del magistero straordinario. Si tratta della famosa definizione del dogma dell'Assunzione di Maria SS. in cielo, contenuta nella costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* del 1° novembre 1950. Se così fosse non avrebbe poi tutti i torti Brian Tierney ad ironizzare sulla teologia neoscolastica dell'infallibilità con il suo noto «assioma»: «Ogni pronunciamento infallibile è certamente vero, ma nessun pronunciamento è certamente infallibile...» [16]. Questo errore è sicuramente meno grave di quell'altro che riduce il motivo dell'assenso al magistero alla sua infallibilità. Quando i due errori si sommano, ed è stato uno slittamento massicciamente presente nella teologia contemporanea, si arriva a togliere al

[16] B. TIERNEY, *Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeit,* in: *Fehlbar? Eine Bilanz* (a cura di H. Küng), Benzinger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1973, p. 124.

magistero ogni reale incidenza nella vita di fede della Chiesa e nella teologia. Se il magistero si riduce a darmi delle garanzie saltuarie, a singhiozzo (con ritmi di cento anni...), allora non si vede proprio che rapporto possa avere con quella fede di cui «il giusto vive» e di cui deve vivere quotidianamente. La critica antiinfallibilistica recente (Küng, Tierney, Hasler) è venuta come a portare a compimento un processo, a dare il colpo di grazia ad una costruzione che, poggiando su quei due colossali equivoci, era già ampiamente fatiscente.

Anche se non possiamo attribuire ad ogni e singolo pronunciamento del magistero ordinario la stessa infallibilità di una definizione (questo d'altra parte vanificherebbe la stessa differenza fra straordinario e ordinario), tuttavia appare ovvio che, quando un insegnamento è di tutta la Chiesa non possiamo pensare che, «globalmente preso» non contenga la verità di Gesù. Così come quando un insegnamento – uno stesso insegnamento – si protrae a lungo nella Chiesa, viene ribadito e confermato spesso, senza interruzioni, nel corso del tempo, non si può più pensare che non rifletta la Rivelazione divina, senza *ipso facto* smettere di considerare l'insegnamento autentico, quello degli «inviati», come la regola del proprio credere, per sostituirvi il proprio pensiero personale. Pensare una cosa del genere sarebbe vanificare tutta l'economia della trasmissione della rivelazione voluta da Dio: «Ecco, io sono con voi *tutti i giorni* fino alla fine del tempo». Un caso del genere è certamente quello dell'*Humanae vitae*. Si è discusso, e si discute accanitamente, attorno alla sua infallibilità. Se non si vuole restare indebitamente attaccati alle parole e cadere in una pura discussione di parole, il problema non è poi così difficile: se nell'affermare che *l'Humanae vitae* non è in sé infallibile, si vuol sottolineare che non si tratta di magistero straordinario, lo si può agevolmente concedere, ma se si vuole affermare che l'insegnamento in essa contenuto, in quanto riflesso di un magistero di tutta la Chiesa costante ed ininterrotto nei secoli, può essere discusso, allora ciò è aberrante e conduce a conseguenze disastrose, non solo per la questione della contraccezione in sé, ma per tutta la vita di fede della Chiesa.

In definitiva chi pretende di giudicare il magistero e preferisce la propria opinione al suo insegnamento, attribuisce a sé stesso quella infallibilità che nega al magistero. È vero che nella Chiesa tutti «abbiamo lo Spirito Santo». Ma non nello stesso modo. C'è chi lo ha per credere ed eventualmente per indagare le profondità della fede e chi lo ha per insegnare. L'uomo può sbagliare, ma non sbaglia chi si affida allo Spirito di verità diffidando delle sue forze. Fra un insegnamento non assolutamente garantito contro l'errore e la mia opinione contraria che cosa devo scegliere? Entrambi sono «fallibili». Non lo sono però nello stesso modo, perché non godono della stessa garanzia. Un insegnamento del magistero, anche se in sé fallibile, è sempre un insegnamento soprannaturalmente assistito proprio in quanto insegnamento. Se opto per la mia opinione è perché mi fido di più del mio ingegno e penso, in virtù di non si sa quale promessa, che io di fatto non mi possa sbagliare.

Non c'è dunque spazio per la riflessione personale ed eventualmente per un dissenso da quello che insegna il magistero? Non c'è alternativa fra adesione totale ed incondizionata e libero pensiero?

Innanzitutto bisogna dire che la subordinazione ad una autorità non implica affatto la rinuncia all'uso di ragione. Tutt'altro. È la ragione stessa che trova assolutamente ragionevole il riconoscimento dell'autorità e ne apprezza i motivi, ed è lei ancora a comprendere che non tutto quello che l'autorità propone ha lo stesso valore e che «discussione» non è la stessa cosa che «contestazione» e «dissenso».

Chi poi rivendica una totale indipendenza di giudizio il più delle volte non si rende conto – o non vuole ammettere – di essere dipendente da tante autorità, diverse da quelle che non vuole accettare, ma non per questo più sicure e ragionevolmente fondate. Anzi, proprio nella misura in cui questa subordinazione non è percepita e riconosciuta, si tratta di qualcosa che contraddice alla natura profonda dell'essere libero. La subordinazione *libera* e *consapevole* all'autorità della fede e alle autorità umane che essa comporta non contraddice alla mia libertà, mentre la mortifica per esempio la subordinazione inconsapevole o subdola alla pseudo autorità dei mass-media o del «si dice», «si pensa» tipici del mondo della «chiacchiera», così ben descritto da Heidegger [17]. Spesso, quando si contesta il magistero si crede di avere affermato senz'altro la propria libertà. Vale la pena invece di meditare queste sagge parole di un illustre logico contemporaneo: «Un filosofo americano di spicco ha detto una volta che la nostra epoca è l'epoca dell'analisi [nel senso aristotelico di *logica formale*]. Io direi che viviamo proprio, in uguale misura, nell'epoca dell'autorità. Molti uomini lo sentono e vogliono liberarsi dall'autorità, dicono di essere anti-autoritari. Se però si osservano proprio i più radicali avversari dell'autorità, allora si trova quasi sempre che essi stessi obbediscono ad una autorità, certamente diversa da quella che combattono, ma pur sempre una autorità. Che lo si voglia o no noi viviamo nell'epoca dell'autorità» [18].

Bibliografia

C. Colombo, *Il compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1982;

Congregazione per la Dottrina della Fede, Dichiarazione *Mysterium Ecclesiæ* circa la dottrina cattolica sulla chiesa per difenderla da alcuni errori d'oggi, 24 giugno 1973;

–, Istruzione *Donum veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo, 24 maggio 1990; con commenti: Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992;

J. Ratzinger, *Trasmissione della fede e fonti della fede*, [n. 96 «Cristianità» (aprile 1983)] Piemme, Casale Monferrato 1985;

–, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1986.

–, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991;

L. Scheffczyk, *Il ministero di Pietro. Problema, carisma, servizio* Marietti, Torino 1975;

F.A. Sullivan, S.J., *Il magistero della Chiesa cattolica*, trad. it., Cittadella editrice, Assisi 1986.

[17] Cfr. Martin Heidegger, *Essere e tempo*, § 35.

[18] J.M. Bochenski, *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*, Herder, Freiburg i.B. 1974, p. 9.

GIORGIO GOZZELINO

«Lazzaro, vieni fuori»

Le luci della fede su di un tabù moderno: la Morte

«Di fronte alla morte», scrive il concilio Vaticano II nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, «l'enigma della condizione umana diventa sommo. L'uomo non solo si affligge al pensiero del dolore e della progressiva dissoluzione del corpo, ma anche, e anzi più ancora, per il timore di una definitiva distruzione» (n. 18).

L'idea immediata e più ovvia prodotta dalla vista di un cadavere è che con la morte (salvo l'eventuale residuo, fragile e provvisorio, di un ricordo mantenuto da qualche persona particolarmente legata al defunto) finisce tutto: alla maniera di quanto succede ad un foglio di carta dato alle fiamme, di cui restano solo poche ceneri. Molti pensano che come prima di nascere ancora non si esisteva, così dopo il decesso semplicemente non si esista più, e dunque che l'esserci si esaurisca nel tratto di tempo che intercorre dal primo al secondo avvenimento.

Se si esclude la piccola minoranza di casi nei quali si presenta come una liberazione dai mali della vita (al punto da essere desiderata, voluta, e magari procurata), o come il transito felice in un mondo definitivo pienamente degno dell'infinita sapienza, potenza e bontà di Dio, la morte viene correntemente percepita con i tratti di una realtà fuori posto, illegittima, detestabile e scandalosa.

Sempre, e specialmente quando si tratta delle cosiddette «morti premature», quali quella di un uomo o di una donna

nel fiore degli anni, o di un padre o di una madre con figli ancora piccoli, o precisamente di un bambino, il congedo da questa vita ripropone, ingigantendole con la terribile aggravante della propria irrimediabilità, tutte le ripugnanze e difficoltà provocate dalla gran questione del dolore umano.

La rimozione della morte

Nel contesto di queste sensibilità non desta meraviglia, in chi ne conosce gli orientamenti, che la cultura dominante dell'occidente secolarizzato tenti di risolvere l'enigma della morte sollecitandone la cancellazione dalla sfera della coscienza.

Di fatto, per un verso cerca di stemperare lo scandalo col moltiplicarne i resoconti attraverso i mass media, sino a ridurla alle proporzioni di un banale fatto di cronaca tra i tanti.

Per un altro la demonizza col cancellare ossessivamente dalla vita pubblica ogni segno della sua amara presenza: con l'isolare, ad esempio, i malati terminali negli ospedali; con l'applicare loro una pratica di accanimento terapeutico, o all'inverso di eutanasia, che ha tutta l'aria di volerli derubare del loro decesso; col privatizzare all'estremo il lutto; o magari col servirsi della diffusione della cremazione per incoraggiare la scomparsa dei cimiteri.

Per un altro ancora, tende a ridurla a un puro fatto tecnico riguardante il versante biologico e fisiologico della vita, senza una sufficiente considerazione dell'enorme dramma umano che mette in moto.

Nella prassi odierna, ogni dettaglio contribuisce a favorire l'illusione e la pretesa che questa suprema forma di sofferenza, come e più di tutte, possa riguardare sempre e soltanto gli altri, tanto da far sentire osceno e intollerabile l'esserne colpiti in proprio. Tutto si svolge come se né il singolo né coloro che gli sono cari fossero ancora mortali. Anche chi ammette di essere destinato a finire, sembra irriflessamente persuaso di durare indefinitamente.

Alla radice di questi atteggiamenti, riassumibili nel pro-

gramma di far fronte alle domande più sconvolgenti sollevate dalla morte col metterle a tacere, opera l'impossibilità di trovare risposte adeguate nell'ambito di un pensiero, come quello della postmodernità, che da una parte si riconosce depotenziato, debole, incapace di andar oltre l'immediatamente visibile e anzi convinto che al di là di esso non ci sia nulla, e dall'altra si immedesima in una volontà di potenza decisa a rifiutare tutto ciò che si sottrae alla sua presa.

Come attendersi da una cultura fondata direttamente sul profitto, sul guadagno, sulla assicurazione della vita e dei beni, sul non perdere nulla (tempo, denaro, prestigio, piacere, ecc.), che sopporti un segnale di perdita irrecuperabile e di caducità assoluta tanto clamoroso quanto la morte?

Lo specifico della visione cristiana della morte

Esiste nondimeno, oltre i limiti della diffusa miopia del momento storico in cui ci è dato di vivere, un itinerario di addentramento nell'intelligenza del mistero della morte che gode dell'immenso credito della parola di Dio.

È quello aperto dalla rivelazione resa accessibile dalla vita, morte e risurrezione di Gesù e trasmessa dalla Scrittura interpretata dalla Chiesa.

Dice la *Gaudium et Spes*, al n. 22: «In realtà, solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. [...] Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del Suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione». La morte umana non rappresenta un oggetto fastidioso confinabile nel primo bidone di spazzatura che capita a tiro, bensì un elemento intrinseco che entra nella definizione dell'uomo con tale verità da obbligarlo a riconoscersi un «essere per la morte» (Martin Heidegger). Ma allora, se la piena rivelazione dell'uomo viene dal Cristo, anche l'autentica intelligenza di questa sua componente essenziale che è la morte deve procedere dalla considerazione della morte del Signore.

Sempre e dovunque una interpretazione si dice *cristiana* se guarda al reale dal punto di vista delle rivelazioni sottese all'evento della comparsa di Gesù nella storia. Ciò significa che lo specifico della visione cristiana della morte è dato dalla assunzione della morte di Cristo quale chiave di lettura della morte dell'uomo.

L'imitazione della esistenza definitiva

Ed eccoci a qualcuna delle più importanti applicazioni di questo grande principio della ermeneutica cristiana.

Secondo la lucida proclamazione dell'inno cristologico della lettera paolina ai Filippesi (Fil 2, 5-11), felice sintesi di un insegnamento concorde del Nuovo Testamento, Gesù di Nazareth ha acquisito la gloria suprema della risurrezione e la signoria salvifica sul mondo mediante l'obbedienza spinta sino alla croce. In lui la morte ha segnato il completamento della propria identità di salvatore unico e universale del mondo e della storia, e perciò ha costituito la porta di accesso alla situazione di piena comunione con Dio che gli è stata aperta dall'assoluta fedeltà alla missione ricevuta dal Padre.

Alla luce di una tale rivelazione si comprende che al pari di Gesù (e anzi, come vedremo, in forza sua) anche ogni uomo trova nella morte l'introduzione alla esistenza finale per la quale è stato creato; e si fa chiaro che un *primo motivo* della rilevanza della morte, e della importanza di interpretarla secondo verità, risiede nel suo essere il completamento della identità profonda del soggetto così come si è venuta delineando attraverso le scelte concrete operate nell'arco degli anni della sua esistenza presente.

Con la morte fisica, l'uomo divenuto «defunto», e cioè (secondo il significato della parola latina «defungi», che vuol dire terminare, completare) diventato «compiuto», lascia il grembo della madre terra per entrare irreversibilmente nella definitività del mondo di Dio. Col sopraggiungere della morte i giochi sono fatti, una volta per sempre: ognuno rimane ciò che è divenuto nel corso della esistenza terrena; al punto che la tradizione cristiana chiama il giorno del decesso «dies natalis», o giorno della nascita, ponendolo in parallelo con il momento della irreversibile fuoriuscita di un pargolo dal grembo della mamma.

A che cosa infatti la vita terrena può essere paragonata (e siamo alla similitudine neotestamentaria della partoriente suggerita da Gv 16, 21) se non alla condizione del feto nell'utero della propria madre?

Come quel piccolo essere comincia ad esistere quale ovulo fecondato dotato di un corredo cromosomico, così l'uomo, sul piano morale spirituale che qui interessa, si affaccia all'esistenza come realtà pre-destinata (ossia previamente destinata) ad assumere i tratti di Cristo riproducendone le scelte di vita per concludere nel suo esito di gloria.

Il senso della permanenza del bimbo nell'utero della madre sta tutto nella progressiva abilitazione alla vita che lo attende dopo la gestazione, e tale abilitazione viene sostenuta e mediata direttamente dalla madre, e, attraverso di lei, dal mondo. A pari, il significato ultimo della vita terrena risiede nella abilitazione alla esistenza definitiva a cui l'uomo è pre-destinato, e il suo progresso si attua grazie alla mediazione salvifica delle realtà terrene (in primo luogo, la Chiesa) rese feconde dalla signoria del Risorto.

Il bimbo fa unità con la madre non per restare sempre in lei bensì per approdare a una esistenza autonoma; la sua vita intrauterina, per quanto gradevole e rassicurante, rappresenta per lui una situazione necessariamente transitoria. Allo stesso modo, l'uomo vive in questo mondo solo per lasciarlo, e la sua vita terrena risulta invincibilmente provvisoria: si nasce per morire, e nascere liberi (e cioè capaci di disporre di se stessi) equivale a nascere per la morte.

Ancora. L'abilitazione della nuova creatura al mondo si compie tramite la costruzione di sé in vista di quel mondo: il feto sviluppa gli organi della respirazione che gli permetteranno di assorbire quell'aria, gli organi della assimilazione con cui potrà nutrirsi di quel cibo, gli organi del tatto, dell'odorato,

dell'udito, della vista, che gli serviranno per toccare, sentire, udire, vedere le cose del mondo. Allo stesso modo l'uomo si prepara alla sua situazione definitiva ricevendo gli organi necessari per il mondo dell'Amore Infinito, ossia la capacità di dono, di ascolto, di assenso e di comunione (in una parola: di amore gratuito e universale) in cui si riassume l'insieme delle virtù cristiane. Siccome l'amore è l'atmosfera propria del Mondo di Dio (della sua realtà di comunione: Trinità), il grado di riuscita di una vita coincide rigorosamente con il grado del suo potere di amare come e con Gesù (santità).

Scrutare la morte per capire la vita

Sant'Ignazio di Antiochia, prossimo al martirio, ha scritto ai fedeli di Roma: «Ecco, è vicino il momento in cui io sarò partorito. Abbiate compassione di me, fratelli. Non impedite che io nasca alla vita. Lasciate che io raggiunga la pura luce. Giunto là, io sarò veramente uomo». Sant'Agostino ha ribadito la stessa convinzione spiegando che in paradiso «nos ipsi erimus», saremo finalmente noi stessi.

La motivazione fondamentale della inamovibile radicazione della morte nel cuore della vita umana sta nel fatto che l'uomo è in costruzione, e nessuna costruzione ha senso se non arriva a concludersi. Come una nave impostata in un cantiere non viene allestita per restarvi bensì per scendere in mare, sua vera unica destinazione, così l'uomo è posto nel grembo della madre terra non per rimanervi ma per lasciarsi abilitare alla comunione finale con Dio, in vista della quale è stato creato.

Per questo nessuno è mai sfuggito, sfugge, o sfuggirà, alla morte. Per questo ancora, lungi dal rendere assurda l'esistenza viatrice, la morte è l'evento che ne garantisce la sensatezza: così come la conclusione della costruzione di una casa dà significato a tutto il lavoro che l'ha preceduta.

E siamo alla ragione della impossibilità di comprendere l'immensa importanza e serietà della vita presente a prescindere dalla riflessione sulla morte.

A ben guardare, osserva un autore, è soltanto nell'ambito della considerazione dell'esito della vita «che si può prendere sul serio l'esistenza. Né una filosofia che negasse ogni vita futura né la persuasione che anche dopo si possa decidere di cambiare sarebbero sufficienti a sostenere un autentico impegno nella lotta di quaggiù» (card. Giacomo Biffi). «Dimenticare la morte e i morti», incalzano altri, «significa rendere un pessimo servizio alla vita e ai vivi», sicché «ciò che è davvero morboso non è parlare della morte, ma tacerne, come si fa oggi. Nessuno è più nevrotico di chi giudica nevrotico affrontare il discorso sulla fine» (Philippe Ariès); «un uomo che non si ponga il problema della morte e non ne avverta il dramma, ha urgente bisogno di essere curato» (Karl Gustav Jung); «il pensiero della morte è il pensiero che fa uomo», e dunque «bisognerebbe festeggiare il giorno in cui, per la prima volta, si è riflettuto sulla morte, poiché è il giorno che segna il passaggio alla maturità. L'uomo è nato quando per la prima volta ha mormorato davanti a un cadavere: perché?» (André Malraux).

Poco o niente si rivela tanto sano e proficuo, sia dal punto di vista spirituale sia dal punto di vista psicologico, quanto il farsi accompagnare dal pensiero della morte, perché questa intelligente pratica restituisce felicemente le mille piccole o grandi difficoltà di ogni giorno alla loro relatività, e spinge a mettere il più possibile a frutto «l'attimo fuggente» per la percezione della sua capacità di decidere del volto che si avrà per sempre.

Prolixitas mortis e giuoco del passivo con l'attivo

Ogni vivere, del resto, è già sempre un morire: da un lato (piano biologico), per l'intrinseca degradabilità della materia nella presente condizione terrena, e dunque per l'annidarsi della morte nel processo organico di dissolvimento del corpo che si protrae per tutto l'arco della esistenza presente, visibilizzandosi in modo eminente nella malattia e nella vecchiaia e

concludendo nel decesso; da un altro (piano morale-spirituale), per la disposizione specifica della esistenza terrena ad essere il grembo fecondo della vita definitiva dell'aldilà.

Ne consegue la verità di quel fenomeno che san Gregorio Magno ha chiamato «prolixitas mortis», o prolissità della morte: e cioè, quel coestendersi della morte nel tempo che produce un suo continuo appressarsi in ogni istante della vita. Nulla, dopo il Cristo e dopo ciò che la sua presenza comporta, accompagna l'uomo con tanta indefettibile fedeltà quanto la realtà della morte personale, stimolo perenne, perché instancabilmente prossimo, di una vita più consapevole e intensa.

La compresenza della morte allo svolgersi della vita comporta, infatti, che la morte sia vista non soltanto come un accadimento da subire ma anche e soprattutto come un evento da gestire tramite le scelte operate nel travaglio concreto di ogni giorno. Essendo assieme e inscindibilmente non solo termine ma pure e specialmente «compimento», essa implica congiuntamente a un passivo «dover morire» anche un attivo «voler morire», da assumere nella consapevolezza (desunta dalla esemplarità della vita di Gesù quale obbedienza spinta sino alla morte di croce) che la riuscita nella vita si decide sul passare dalla forzata sottomissione a un fatto ritenuto cieco e insensato all'attiva accettazione di un evento felicemente inteso quale indispensabile traguardo di un percorso sensato.

La drammaticità della morte non si lascia addomesticare da facili sofismi come quello proposto dal celebre detto del filosofo greco Epicuro: «il più orribile dei mali, la morte, non è nulla per noi, poiché quando noi siamo la morte non c'è, e quando la morte c'è, allora noi non siamo più. E così essa nulla importa, né ai vivi né ai morti, perché in quelli non c'è, e questi non sono più». La vita, infatti, offre almeno tre forme di anticipazione della propria morte. Anzitutto, il rimando obbligato della morte di chiunque alla ineluttabilità della morte personale di ciascuno. In secondo luogo, il trauma della scomparsa di una persona amata, che realmente fa morire della morte altrui perché «qualsiasi amore significa che nella propria vita ora entra un'altra morte» (Hermann Otto Pesch). Infine, e soprattutto, la coestensione della morte alla vita in forza della quale l'esperienza della vita è sempre anche esperienza della morte, e diventa necessario dire: «appena noi siamo, la morte è con noi» (Silvano Zucal).

La tradizione credente della Chiesa inculca da sempre la necessità della mortificazione, parola che deriva dal latino «mortem facere», o fare (= costruire) la morte; e richiama sovente la somma utilità di un periodico «esercizio della buona morte» che radichi nelle coscienze l'esigenza di trasformare l'istante che corre in una valida preparazione del momento in cui il soggetto puntato verso il cielo potrà finalmente essere lanciato, alla maniera di una spoletta spaziale, in quelle regioni astrali per le quali fu progettato.

Al fatuo e irriflesso auspicio di un decesso che avvenga senza che l'interessato se ne accorga, la fede cristiana contrappone la lucida e consapevole richiesta di essere liberati dal pericolo di una morte improvvisa al fine di meglio associare il proprio morire alla consegna di sé al Padre che ha fatto di Gesù il Signore del mondo e della storia. Lungi dal concordare con la cultura corrente, che riduce il morire all'esigua dimensione del momento del decesso e si augura una «bella morte» intesa come morte realizzata nell'incoscienza, la fede desidera e chiede la «buona morte» compiuta in un esercizio di libertà capace di protrarsi fino all'ultimo istante della vita presente.

La favola della reincarnazione

L'asserzione di fede della irrevocabile conclusività della vita terrena nella morte comporta che sia impossibile ammettere una qualsiasi forma di reincarnazione, o successione di vite terrene diverse in un medesimo soggetto.

Sostiene questa fabulosa credenza il cosiddetto *reincarnazionismo*, dottrina molto antica, di derivazione orientale ma presente anche nel pensiero classico greco, chiamata pure «metempsicosi» (o trasferimento dello spirito) o «metemso-

matosi» (cambiamento del corpo): a giudizio della quale la morte fa ripartire l'esistenza terrena del defunto con l'introdurre il suo spirito in un nuovo corpo che gli permette di ricominciare da capo l'avventura della vita, con l'eventuale possibilità di liberarsi dai vincoli di male prodotti dalla prova precedente.

Largamente seguita in Oriente, la dottrina della reincarnazione gode oggigiorno di un crescente successo pure in Occidente, a motivo del diffuso declino del messaggio cristiano sulle realtà finali, della richiesta generalizzata di superamento degli scompensi prodotti dal gelido razionalismo delle società tecnocratiche, e della sintonia con alcune tendenze tipiche della mentalità secolare odierna.

Giocano a suo vantaggio l'apparente possibilità di prestare una spiegazione razionale all'amara realtà delle ingiustizie della vita con l'intenderle quali espiazioni presenti di colpe passate; l'accordo con la sensazione corrente che le scelte di libertà compiute nell'aldiqua siano troppo precarie per consentire al decorso di una sola vita terrena di generare la definitività dell'aldilà; l'affinità con la concezione evoluzionistica del mondo; la capacità di attenuare la diffusa paura per tutto ciò che è definitivo e irrevocabile, e di blandire l'allergia per quanto richiede un impegno serio e perseverante; e altro ancora.

Ma ne dimostrano l'inaccettabilità le molte aporie che produce. Prima tra tutte: la vanificazione del soggetto insita nel rifiuto della unicità della persona (in quanto tale unicità esclude che un uomo possa diventare un altro); la svalutazione del corpo (declassato a ricettacolo estrinseco di anime errabonde) e della sua unità con l'anima (a tal punto che l'eventuale reincarnazione potrebbe avvenire anche in una materia non umana); la smobilitazione della responsabilità nella vita presente (visto che si possono sempre rovesciare le posizioni nella vita successiva), e la conseguente dissoluzione della serietà delle scelte della coscienza morale; la giustificazione ideologica delle disuguaglianze sociali; e soprattutto (perlomeno dal punto di vista specificamente cristiano) la stridente contraddizione che oppone questa dottrina all'esito della morte di

Gesù, e cioè alla risurrezione, che infatti convalida sia l'unicità della vita terrena sia la conclusività, rispetto ad essa, della morte fisica.

Gesù risorto non entra in una seconda vita terrena, non assume un'altra identità, non ha un altro corpo bensì un corpo altro, e si asside «una volta per sempre» alla destra del Padre. Altrettanto bisogna ammettere che succeda all'uomo; salva restando l'esigenza di un completamento della purificazione (e siamo ad una rilevante parcella di verità della credenza in questione), da compiersi, per chi ancora ne avesse bisogno, nell'aldilà (= dottrina di fede del purgatorio).

La morte maledetta

Una seconda fondamentale illustrazione del mistero della morte offerta dalla rivelazione cristiana riguarda quel suo collegamento al male morale che ha permesso a san Paolo di asserire che il peccato è il pungiglione della morte (1 Cor 15, 56), che esso cioè costituisce la ragione profonda della sensazione di impenetrabilità e della reazione di rivolta che tanto sovente si destano in chi si confronta con l'enigma del decesso di una persona, specialmente se cara.

La morte di Gesù è un rivoltante delitto prodotto dalla malvagità umana, e come tale porta i segni inconfondibili delle colpe degli uomini. A pari, la morte umana concretamente esistente ha una necessaria ineludibile connessione con l'inconfondibile e tragica realtà del peccato, tanto da doversi dire in tal senso una «morte maledetta» (Eberhardt Jüngel).

Lo attestano esplicitamente l'Antico Testamento (specialmente il terzo capitolo del libro della Genesi) e il Nuovo. Ne danno una drammatica conferma la realtà dei molti decessi causati dalle scelte direttamente o indirettamente omicide degli uomini, e l'esperienza della maniera carica di rivolta e di odio, perché priva di prospettive di fede, nel quale la morte viene spesso subìta. Lo riafferma con chiarezza, condensando in poche incisive parole l'insegnamento concorde della Bibbia

e della tradizione della Chiesa sulla morte quale effetto e segno del peccato, la *Gaudium et Spes*, allorché dichiara, al n. 18, che essa è una realtà «alla quale l'uomo sarebbe stato sottratto se non avesse peccato».

Precisazioni sul vincolo col peccato

L'asserzione biblica del rapporto di causalità tra peccato e morte fisica (la morte viene dal peccato) deve essere, però, precisata con cura. Intanto è certo che l'assenza del peccato non implica il restare per sempre in vita in questo mondo: un uomo innocente avrebbe concluso l'esistenza terrena per passare alla definitività dell'aldilà quanto chiunque altro, perché un transito del genere è richiesto non dalla presenza del peccato bensì, come già dicemmo, dalla sensatezza della vita terrena quale cantiere di costruzione dell'uomo in cammino verso la patria della propria identità finale.

Risulta però altrettanto sicuro che la morte concretamente esistente non è quella che Dio avrebbe voluto: che essa dovrebbe contrassegnarsi per caratteri diversi. E qui si registrano delle divergenze rispetto al modo di intendere tale diversità.

Una posizione teologica molto seguita ritiene che il passaggio all'eternità effettuato nell'assenza di ogni peccato si sarebbe compiuto non nella separazione del corpo dall'anima con conseguente produzione del cadavere bensì nella trasposizione nell'aldilà di tutto l'uomo, corpo e anima; per cui la morte fisica sarebbe stata immediatamente percepita come evento gioioso e benedetto anziché odioso e temibile.

Buona parte della teologia più recente pensa invece che il peccato non abbia introdotto un nuovo tipo di morte organica altrimenti assente ma abbia semplicemente causato una maniera diversa di interiorizzare quella esistente. Sostiene, cioè, che la produzione del cadavere ci sarebbe stata in ogni caso, ma che l'assenza del peccato avrebbe permesso di comprenderla con facilità quale evento di autocompimento gioioso anziché di distruzione angosciosa.

Le due versioni concordano nel ritenere che «questa morte, e più precisamente il fatto che sperimentiamo la morte in questo modo, è conseguenza del peccato» (Franz Joseph Nocke). E ciò è quanto si impone all'assenso della fede.

Divergono, invece, nell'intendere l'impatto del peccato sulla morte biologica: che infatti a giudizio della prima interpretazione viene alterata intrinsecamente, mentre a parere della seconda rimane invariata. E qui la questione resta dibattuta.

A noi pare che la soluzione da preferire sia quella moderna. Ma non affatto perché moderna, bensì per la ragione che non esaspera la differenza tra la condizione umana previa al peccato e la nostra; e non fa del miracolo, ossia della morte realizzata nello scavalcamento della naturale degradazione della materia organica, una legge perenne della vita, come se Dio provvedesse in tal modo a correggere un difetto di fabbrica della struttura creaturale umana.

Resta vero, in ogni caso, che la motivazione fondamentale per cui la morte concretamente esistente desta tanta ripugnanza sta precisamente in quella sua dipendenza dal peccato che fa di essa l'espressione più immediata e visibile della carica distruttiva del male morale.

La ragione più forte per cui ogni uomo sperimenta una segreta protesta e un orrore inestinguibile di fronte a tale fine, o quella per cui ha paura anche chi crede che l'uomo sia un essere spirituale e quindi immortale, sta nel fatto che l'odierna esperienza del decesso «è conseguenza del peccato commesso all'inizio della storia universale della umanità, e di tutti quei peccati con i quali l'uomo ha fatto proprio il male del suo progenitore» (Karl Rahner).

La morte benedetta

Applicato in rapporto al peccato il principio del guardare alla morte di Cristo per comprendere la morte dell'uomo, bisogna fare altrettanto in rapporto alla salvezza.

«Dove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia»

(Rm 5, 20). Nell'ambito della visione specificamente cristiana della morte esiste una terza decisiva rivelazione: la morte non è solo maledetta, o contagiata dal peccato, ma ben più, e sconfinatamente, «benedetta», e cioè avvolta, impregnata, riscattata e portata a compimento dal Signore.

Il passaggio pasquale (o morte e risurrezione) di Gesù, infatti, l'ha veramente trasformata.

In un doppio senso: l'uno indipendente dal peccato, e l'altro determinato da esso.

– La portata del primo senso, non connesso al peccato, ove il termine «benedire» va preso a sinonimo di «inverare e condurre a compimento», viene spiegata dalla lettura di fede che riconosce nella morte di Gesù il completamento della sua identità di mediatore (o ponte) della comunione trinitaria tra Dio e gli uomini.

Con la morte e risurrezione del Signore tutto è risultato compiuto (cfr. Gv 19, 30): la destinazione previa (o pre- destinazione) del creato è giunta alla propria realizzazione radicale; e anche la morte umana ha potuto finalmente essere ciò che Dio l'aveva da sempre voluta, e cioè il transito nella definitività della comunione con il Padre per il Figlio incarnato nello Spirito. Parliamo quindi di morte benedetta per dire anzitutto che la morte umana è stata abilitata dalla morte di Gesù a diventare il compimento della destinazione finale di ogni creatura alla gloria della Santa Trinità.

– Nel secondo senso, invece, che si definisce in relazione al peccato, il termine «benedire» deve essere preso a sinonimo di «riscattare, redimere, o liberare dalla schiavitù del male».

È in gioco la dimensione rivelata dalla proclamazione neotestamentaria che nella morte di Gesù, obbediente sino alla accettazione della croce, la morte umana ha assunto un senso diametralmente opposto a quello introdotto dal peccato, passando dall'essere effetto e segno del male morale, conseguenza e manifestazione della ribellione a Dio, all'essere l'espressione totale dell'obbedienza amante prestata a Dio.

Ciò significa che Gesù ha vinto la morte *dal di dentro*, non

eliminandola ma cambiandole volto, ossia strappandole l'aculeo del peccato col farla momento supremo e conclusivo del proprio abbandono filiale nelle braccia del Padre (si pensi alla «esposizione» di Gesù in croce, esatto opposto della posizione raggomitolata di chi si sottrae a qualcuno o si difende da qualcosa); con la conseguenza del trovarsi colmato, dato che Dio è la fonte di ogni vita, della pienezza di ogni bene (= risurrezione).

Grazie a questo rovesciamento, chi assume la morte alla maniera del Signore, nella confidente consegna a Dio della propria vita, le consente di liberarsi da ogni maledizione per divenire pienamente ed esclusivamente benedetta.

La morte riuscita o degenerata

Accade tuttavia che l'assunzione da parte del singolo della «benedizione» introdotta dal Signore nella morte non si avveri. In tal caso si produce un esito antitetico, non voluto da Dio ma imposto dalla libera scelta dell'uomo.

Si tratta di un ulteriore aspetto della morte umana messo in chiaro dal carattere esemplare della morte di Gesù.

Il sacrificio di Gesù sulla croce ha coronato la sua obbedienza alla volontà di amore di Dio per gli uomini, e *per questo* (cfr. Fil 2, 9) lo ha portato alla risurrezione. La gloria del Cristo non è stata l'esito automatico del semplice fatto che egli sia realmente morto, bensì il frutto maturo delle incondizionate scelte di amore che egli ha operato nel corso della vita terrena sino al culmine della passione.

Allo stesso modo, l'esito della morte dell'uomo dipende dal genere di vita che egli conduce; e il fatto che il decesso lo introduca necessariamente nella definitività non comporta che il suo approdo sia necessariamente di gloria. Accanto al Cristo crocifisso muoiono altri due uomini, che imprecano contro la loro morte perché la vedono solo come maledizione. Ma uno di essi guarda alla morte di Cristo, e vi trae una luce di affidamento («ricordati di me quando sarai nel tuo Regno») che lo salva; mentre le tenebre e il silenzio che avvolgono la morte dell'altro

ammoniscono sul rischio di un esito di perdizione (cfr. Lc 23, 39-43). Esistono dunque due possibilità di morte, intrinsecamente diverse e diametralmente opposte: l'una splendidamente riuscita, che realizza il conmorire con Cristo concludendo nella vita eterna; e l'altra, orrendamente fallita, che attua invece l'impenitenza finale concludendo nella perdizione, significativamente chiamata dal libro della Apocalisse morte seconda, o «morte al quadrato» (Ugo Vanni).

Non è detto che la loro distanza trovi un preciso riscontro sul piano verificabile dei particolari riscontrabili nel decesso. Può succedere anzi che la morte dell'empio si consumi in un contesto di cinica tranquillità e quella del giusto in un clima di angoscia lacerante. Dal punto di vista della nostra esperienza (a prescindere dal fatto che a risultare osservabile è propriamente solo il «morire», ad esempio l'agonia, e non affatto l'atto puntuale della morte intesa in senso stretto quale passaggio, o «trapasso», nell'aldilà), la morte che noi conosciamo, segnata dal peccato, è, e resta, una realtà «velata», opaca e nascosta. Né va dimenticato quanto ci ha rappresentato George Bernanos in numerose opere e alla fine del suo dramma sulle carmelitane del tempo della rivoluzione francese: «contro la illusoria tradizione secondo cui una carmelitana dovrebbe morire una morte mistica nell'estasi dell'amore, la vecchia priora muore, con spavento e scandalo di tutta la comunità, una vera morte di croce in un amarissimo abbandono di Dio, morte che però possiede pure la fecondità della croce, quella di essere sostituzione vicaria per la morte di altri» (Hans Urs von Balthasar).

Muore umanamente, però, solo chi muore sensatamente, ossia chi muore nel nome del Signore, in qualsiasi modo ciò avvenga, in maniera esplicita o implicita. E dunque la morte può risultare riuscita o degenerata.

Poco o nulla più di essa mette a nudo la precarietà d'essere dell'uomo e di ogni creatura. Poco o nulla mette più drasticamente la libertà di fronte alla «scelta di accettare la struttura "amore" o di contrapporle la struttura "potere"» (Joseph Ratzinger). Sceglie la prima chi concede fiducia all'antico Amore che si è donato all'uomo al punto da immolarsi per lui, e si abbandona con fede e speranza al suo misterioso abbraccio. Le preferisce la seconda chi vuole continuare a disporre di sé in maniera autonoma e rifiuta di perdersi nell'abisso della vitalità di Dio. «Di qui si comprende che la morte può essere atto di lode o peccato mortale» (Karl Rahner). Tutto dipende dall'immergere il proprio morire, coesteso alla durata della vita (= *prolixitas mortis*), nell'incondizionato affidamento a Dio realizzato dalla morte di Gesù (cfr. Lc 23, 46). Tutto è deciso, dall'accettare o meno di fare del proprio quotidiano un conmorire in Cristo.

E questo è ciò che viene manifestato e sostentato dalla pratica dei sacramenti, in special modo del battesimo e della eucaristia: perché nella morte del credente si completa quel processo di appropriazione della vita, morte e risurrezione del Signore che il battesimo avvia palesemente e che l'eucaristia alimenta in maniera sovranamente eminente.

La separazione del corpo dall'anima

Dopo la morte di Gesù sulla croce, i discepoli posero la sua salma nel sepolcro, donde risultò scomparsa «il giorno dopo il sabato» (Gv 20, 1). Anche la morte degli uomini produce delle salme. E anche il loro corpo è destinato al coinvolgimento nella gloria. Intanto, però, le salme restano, sotto gli occhi di tutti, e si disfano visibilmente nelle tombe, mentre invece il defunto entra nell'aldilà.

Secondo la perentoria attestazione della esperienza, la morte fisica sopraggiunge in seguito al superamento della soglia di tolleranza della degradazione della materia corporea avviata sin dal primo istante della vita, e completata dalla vecchiaia, da una malattia o da una ferita mortale. Sulla base di tale inoppugnabile evidenza, la tradizione cristiana ha interpretato e continua a interpretare la morte come separazione del corpo dall'anima, dovuta alla incapacità del corpo, in seguito al corrompersi della materia, di continuare ad esistere per l'appunto come corpo, ossia come materia vivificata dallo spirito umano.

Oggi però questa concezione è guardata con diffidenza, e talora decisamente rifiutata, da alcune correnti, soprattutto protestanti, che esasperano la caratterizzazione unitaria della antropologia biblica e approdano nella concezione detta della «morte totale»; di una morte, cioè, che fa perire tutto l'uomo, per cui dell'estinto non rimane altro che il ricordo mantenuto della memoria efficace di Dio (sino a quando egli lo porrà nuovamente all'esistenza, con un atto di vera e propria creazione dal nulla, al momento della risurrezione dei morti).

La dottrina della separazione del corpo dall'anima viene accusata di dualismo platonico e di incompatibilità con l'insegnamento della Scrittura. Le si rimprovera di banalizzare il dramma della morte col limitare la sua presa al corpo (perché nella sua ottica, si dice muore soltanto il corpo, mentre allo spirito, essendo immortale, non succede nulla).

E la si incolpa di porre le premesse per fondare su di una esigenza della natura (quella della riassunzione del corpo da parte dell'anima) la possibilità di quella risurrezione dai morti che la Bibbia attribuisce esclusivamente a un intervento della grazia e della potenza di Dio. Ma la prima critica suppone che la visione unitaria dell'uomo professata dalla Bibbia escluda una parallela presa di coscienza della sua intrinseca complessità, mentre è sicuramente vero il contrario.

La seconda vale solo per chi ritiene che il corpo e l'anima stiano a vicenda come le ruote di una bicicletta e il suo telaio, mentre invece il rapporto è paragonabile a quello di una parola e del pensiero di cui essa si fa portavoce, per cui come non si può cancellare l'una senza per ciò stesso mettere a tacere, pur senza avere il potere di cancellarlo, anche l'altro, così non può verificarsi la dissoluzione del corpo senza che ne venga drammaticamente toccato, anche senza poterlo sopprimere, pure lo spirito.

E la terza non tiene conto che l'esigenza della natura esiste in forza di Dio che l'ha creata, e dunque che la risurrezione dai morti costituisce il pieno adempimento sempre da parte di Dio di quella destinazione che ancora lui ha inscritto nella struttura concreta dell'uomo, per cui la risurrezione quale opera salvifica di Dio lungi dal porsi in contraddizione con la richiesta naturale della ricomposizione dell'unità anima e corpo costituisce la prova della fedeltà di Dio ai suoi intenti d'amore sull'uomo, perché sta ad essa come la realizzazione si rapporta al progetto o l'esecuzione si relaziona al programma.

Né andrebbe taciuto che il rifiuto radicale della concezione della separazione del corpo dall'anima, voluto per contrastare un presunto dualismo, finisce con l'introdurne un altro pienamente effettivo e tragicamente disastroso: quello tra vita terrena e vita ricreata nella risurrezione, e dunque tra soggetto che muore e soggetto che risuscita. Se infatti si esclude tale separazione, bisogna ammettere (sotto pena di giocare con le parole o di negare la realtà della morte) che muoia tutto l'uomo, e dunque che l'uomo «ricreato», o creato una seconda volta, sia un altro rispetto a quello raggiunto dalla morte, sì che quest'ultimo lungi dall'essere salvato risulti subdolamente rimpiazzato. E poi si svuota di motivazione l'impegno nella vita presente, perché «se tutto sarà assolutamente "nuovo", non si vede come la storia concreta possa essere luogo salvifico e il contributo per la costruzione di un mondo più giusto essere compreso nella prospettiva del Regno» (Giuseppe Lorizio).

Diciamo quindi che l'interpretazione della morte, pur non riducendosi affatto a quanto viene espresso dalla formula della separazione del corpo dall'anima, non può prescindere da essa.

Mestizia consolata

La morte di Gesù in croce presenta una faccia aperta a tutti e una faccia accessibile solo alla fede. La prima la prospetta come abominevole delitto e quale abisso di fallimento e disonore. La seconda la proclama evento supremo di salvezza e massima realizzazione di gloria. Paradossalmente, entrambe sono vere.

Ad immagine della morte di Gesù, la morte umana illuminata da Cristo si rivela sintesi di elementi a prima vista incompatibili e invece inestricabilmente congiunti.

Per un verso accomuna dolore e gioia: dolore per il suo aspetto di fine (distacco dall'aldiqua), gioia per la sua dimensione di inizio (ingresso nell'aldilà). E derivatamente, timore e desiderio: timore per l'inedito della condizione ultima e per il peccato da sottoporre al giudizio di Dio, desiderio per l'accesso alla pienezza della esistenza in Cristo.

Per un altro, fa coesistere menzogna e verità: costituisce menzogna il suggerimento indotto dal cadavere che la morte sia la fine di tutto; è verità l'annuncio di fede che la morte rappresenta il «dies natalis», l'inizio di tutto.

Da un canto, compone affidamento e impegno: affidamento al Signore vincitore della morte, impegno nel costruire quotidianamente una morte riuscita.

Da un altro si qualifica come un evento per sé passivo (= morte subìta) che può e deve diventare anche attivo (= morte preparata o «fatta»).

L'oggettiva complessità dell'evento della morte, chiaramente percepibile in questa molteplicità di significazioni, trova eco, sul piano della partecipazione soggettiva, nel tipico insieme di reazioni registrate dalla liturgia dei defunti.

Da una parte, si riverbera nella atmosfera di dolore, tristezza e angoscia che si addice ad un accadimento così radicale e gravido di conseguenze laceranti.

Dall'altra, giustifica una inconfondibile e paradossale venatura di ringraziamento, e perfino di composta letizia.

La prima connotazione proviene, oltre che dalla prospettiva della perdita dei rapporti familiari e rassicuranti per l'esistenza terrena, o dalla separazione dalle persone amate, o dal timore dell'inedito e dell'irrevocabile, anche e soprattutto dalla sconvolgente «estraneità», o carenza di significazione e intelligibilità (= morte velata) indotta nella interpretazione della morte umana dalla presenza del peccato.

La seconda connotazione fluisce invece dalla coscienza di fede che la morte in Cristo è partecipazione a quella sua morte da cui è venuta, viene, e verrà, ogni risurrezione; e che essa, comunque si compia, anche nell'abbandono esteriore e interiore più lacerante, sarà sempre avvolta dall'abbraccio salvifico

del Signore (e in lui, di Maria, degli angeli e dei santi), efficacemente testificata dalla instancabile preghiera di intercessione della Chiesa e dal conferimento del sacramento della unzione degli infermi e dell'eucaristia quale viatico.

Per questo, «l'atteggiamento del cristiano non è negazione della tristezza e neppure dispersione (come ha ragione di fare il materialista), ma una mestizia consolata» (Joseph Ratzinger).

L'oscurità sconfitta

Nel miracolo del risuscitamento di Lazzaro, Gesù fa uscire l'amico defunto dalle fitte tenebre della dimora dei morti rivolgendogli la perentoria ingiunzione: «Lazzaro, vieni fuori» (Gv 11, 43).

Il comando del Signore continua felicemente a risuonare nella storia dell'uomo e del mondo in e mediante la voce della comunità dei discepoli del Signore, che diffonde sul buio della morte la vivida luce della rivelazione cristiana col proclamare instancabilmente la verità della gioiosa attestazione della *Gaudium et Spes*: «Per Cristo e in Cristo si illumina l'enigma del dolore e della morte che al di fuori del suo Vangelo ci schiaccia» (n. 22).

Bibliografia

Consigliamo, per l'approfondimento dei punti toccati nel testo, la lettura delle opere seguenti:

K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, Morcelliana, Brescia 1966.
V. Messori, *Scommessa sulla morte. La proposta cristiana: illusione o speranza?*, SEI, Torino 1982.
G. Lorizio, *Mistero della morte come mistero dell'uomo*, Dehoniane, Napoli 1982.
G. Ancona, *La morte. Teologia e catechesi*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993.
G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Elle Di Ci, Leumann 1993.

MASSIMO INTROVIGNE

Gli insegnamenti più autentici di Gesù sono stati tenuti segreti

Chiesa ed esoterismo

Introduzione

Uno del testi che ha esercitato maggiore influenza sull'idea che molti giovani americani si fanno di Gesù Cristo e del cristianesimo è *Lost Christianity* di Jacob Needleman [1], un filosofo di origine ebraica della San Francisco State University e un esperto di nuovi movimenti religiosi. Jacob Needleman annuncia in questo volume la sua riscoperta di un «cristianesimo perduto», che è stato tenuto nascosto per secoli, e che può essere ritrovato una volta che ci si renda conto che «gli insegnamenti di Cristo, come li conosciamo, sono intesi per persone di un livello più alto di noi. E l'elemento perduto nel cristianesimo consiste nelle idee e nei metodi specifici che possono, primo, mostrarci il livello subumano nel quale attualmente esistiamo e, secondo, portarci al livello in cui gli insegnamenti di Cristo possono essere seguiti nei fatti e non solo nell'immaginazione. In breve, ci sono diversi livelli di cristianesimo» [2]. I livelli più alti dell'insegnamento di Gesù Cristo, secondo Needleman, sono sempre esistiti, ma la Chiesa a un certo punto ha smesso di trasmetterli, e se ne trovano tracce solo in qualche remoto monastero orientale. Dal punto di vista letterario, *Lost Christianity è* costruito intorno all'idea che si tratti di insegnamenti

[1] J. Needleman, *Lost Christianity: A Journey of Rediscovery to the Center of Christian Experience,* Doubleday, Garden City (New York) 1980.
[2] *Ibid.*, p. 155.

trasmessi all'autore da un monaco ortodosso, «Padre Sylvan». Da dove provengano in realtà questi insegnamenti è meno chiaro; quello che è certo è che molti giovani entusiasti del libro di Needleman hanno manifestato delusione quando il filosofo ha confessato che «Padre Sylvan» è soltanto una sua creazione letteraria[3].

Al di fuori degli ambienti universitari, la tesi viene espressa in termini più brutali. Vita Universale, il nuovo movimento religioso fondato dalla profetessa tedesca Gabriele Wittek, diffonde *I grandi insegnamenti cosmici di Gesù di Nazaret dati ai Suoi apostoli e discepoli che erano in grado di comprenderli*[4]. Questi insegnamenti segreti trasmessi agli apostoli non sono *complementari* ma assolutamente *contradditori* rispetto agli insegnamenti dei Vangeli: comprendono, per esempio, la reincarnazione e l'idea secondo cui ogni uomo ha in sé una scintilla dell'unico, monistico principio cosmico, che è chiamato Dio.

Se c'è contraddizione, spiega Vita Universale, è perché la Chiesa Cattolica – a cui le pubblicazioni del movimento riservano le più violente invettive – ha sistematicamente manipolato i Vangeli. È quanto, in un altro contesto, assicura anche Shirley MacLaine – ormai quasi più nota come missionaria internazionale del New Age che come attrice – secondo cui gli «insegnamenti segreti» erano originariamente contenuti nella Bibbia, «solo che le interpretazioni corrette ne furono espurgate durante il secondo Concilio Ecumenico di Costantinopoli, che ha avuto luogo nel 553, i cui partecipanti decisero di cassare dalla Bibbia quegli insegnamenti per rafforzare il controllo della Chiesa. Questo perché la Chiesa voleva essere l'unica autorità depositaria del destino dell'uomo, mentre Cristo aveva insegnato che ogni essere umano era responsabile del proprio destino, presente e futuro». «Si può dunque ritenere –conclude l'attrice americana – che la Chiesa, distorcendo il vero messaggio di Cristo, abbia messo in ceppi l'umanità[5].

[3] Cfr. T. Peters, *The Cosmic Self: A Penetrating Look at Today's New Age Movements,* Harper SanFrancisco, San Francisco-New York 1991, p. 119.

[4] *I grandi insegnamenti cosmici di Gesù di Nazaret dati ai Suoi apostoli e discepoli che erano in grado di comprenderli. La vita degli uomini veramente ricolmi di Dio,* tr. it., Vita Universale, Milano 1992.

L'accusa è dunque formulata in termini che non potrebbero essere più chiari: gli insegnamenti più autentici di Gesù Cristo sono stati tenuti segreti dalla Chiesa, che li ha comunicati originariamente a pochi iniziati; poi – corrotta – ha dimenticato la sua missione di trasmetterli, finendo per perderli del tutto ed eliminandone perfino le tracce dai Vangeli, «espurgando» i testi sacri. Nonostante la perversa volontà della Chiesa – per dirla con Shirley MacLaine – di «mettere in ceppi l'umanità», gli insegnamenti segreti sono tuttavia sopravvissuti, e oggi si vendono nelle migliori librerie o comunque sono accessibili ai seguaci di una pletora di gruppi neo-religiosi, esoterici, neo-gnostici. Nella prima parte di questo saggio passeremo brevemente in rassegna i *soggetti* che diffondono la tesi degli «insegnamenti segreti». Nella seconda parte esamineremo i principali *contenuti* che, secondo i sostenitori della tesi, caratterizzerebbero gli insegnamenti che la Chiesa ha cercato di tenere segreti o di sopprimere. Nella terza parte, ci permetteremo di chiedere ai sostenitori della tesi di quali *prove* dispongono a sostegno di una teoria che sovverte in modo così radicale l'intera interpretazione del cristianesimo.

I soggetti

La radice gnostica

La tesi degli insegnamenti segreti non è affatto nuova, ed è stata già messa in circolazione dall'antico gnosticismo, un insieme di correnti religiose con radici ebraiche, iraniche e greche che si è presentato come eresia cristiana nei primi secoli della vita della Chiesa. Lo gnosticismo fiorisce soprattutto nel secondo secolo con Basilide, attivo in Alessandria negli anni 117-161; con Marcione, un contemporaneo di Basilide venuto

[5] S. MacLaine, *Out on a Limb*, Bantam Books, New York 1983, p. 238 (tr. it. *Là fuori su un ramo*, Sperling & Kupfer, Milano 1985, p. 247).

dall'Asia Minore a Roma; e con Valentino, nato probabilmente in Egitto e attivo in Alessandria e poi a Roma fra il 140 e il 165. Duramente combattuto dai Padri della Chiesa, lo gnosticismo declina nel terzo secolo e scompare agli inizi del quarto, pur lasciando tracce che in Occidente arrivano fino alle eresie medioevali dei Catari e degli Albigesi, in Oriente si esprimono nel manicheismo, una religione fondata in Persia da Mani (216-276) e sopravvissuta fino agli inizi del secolo XIV in Cina, quando le ultime comunità manichee vengono travolte dall'avanzata mongola. Un'altra religione medio-orientale che conserva tracce dello gnosticismo antico, quella dei Mandei, mantiene ancora qualche seguace in Iraq. Lo gnosticismo era conosciuto principalmente attraverso le testimonianze ostili dei Padri della Chiesa fino alla scoperta casuale – e per gli studiosi pressoché miracolosa – di una intera biblioteca gnostica da parte di un contadino egiziano nel 1945 presso Nag Hammadi. La pubblicazione dei testi di Nag Hammadi ha confermato la rilevanza del tema degli «insegnamenti segreti» nell'antico gnosticismo. Gli gnostici attingevano ai «Vangeli apocrifi» – testi che a particolari veri sulla vita di Gesù ne mescolavano altri fantastici e che la Chiesa aveva scartato al momento della formazione del Canone – e producevano a loro volta altri «Vangeli» che avrebbero dovuto contenere gli «insegnamenti segreti». Uno dei testi più tipici, ritrovato a Nag Hammadi, è il *Vangelo di Tommaso,* che presenta il tema esoterico dell'«androgino» o della indifferenziazione originaria fra uomo e donna. Pietro, nel *Vangelo di Tommaso,* pensa che Maria Maddalena debba lasciare il gruppo dei discepoli «perché le donne non sono degne della Vita». Ma Gesù gli risponde: «In verità la guiderò fino a che diventi maschio, così che possa diventare anche lei uno spirito vivente come voi che siete maschi. Perché ogni donna che diventerà maschio entrerà nel Regno dei Cieli» [6]. Come si vede, non si tratta di femminismo *ante litteram,* ma piuttosto di un tema esoterico che verrà spesso ritenuto parte degli «insegnamenti segreti».

[6] *Vangelo di Tommaso* (NH II, 2), 114, in *The Nag Hammadi Library,* a cura di J.M. Robinson, 2ª ed. ingl., Harper & Row, San Francisco 1981, p. 130.

Oggi la tesi degli «insegnamenti segreti» è così diffusa da spiegare il grande successo popolare di opere che presentano i «Vangeli gnostici», testi peraltro complessi e non facilmente accessibili. Nel 1979 il volume di Elaine Pagels, docente alla Columbia University, *The Gnostic Gospels* [7] è diventato rapidamente un *best seller.* Questo successo è comprensibile in un clima segnato sia da un «neo-gnosticismo» (la ripresa di motivi gnostici da parte di diverse correnti filosofiche e religiose) sia da un «nuovo gnosticismo», espressione con cui mi sembra preferibile designare i nuovi movimenti religiosi e magici (come le diverse Chiese gnostiche) che si presentano esplicitamente come «risvegli» o continuazioni dello gnosticismo antico [8].

L'esoterismo

Il tema degli «insegnamenti segreti» percorre una parte importante della tradizione dell'esoterismo e dell'occultismo. Entrambi i termini – con qualche prodromo settecentesco – hanno cominciato a essere utilizzati nel senso oggi corrente nell'Ottocento [9]. In genere si ritiene che «occultismo» indichi gli aspetti più pratici e tecnici di un sapere simbolico e misterico chiamato «esoterismo»; ma sull'uso dei termini non vi è certamente accordo neppure fra gli specialisti. Ai nostri fini sembra importante distinguere fra tre fenomeni o livelli diversi:

– *l'esoterismo* propriamente detto, come stile di pensiero che percorre la storia dell'Europa e dalle sue radici gnostiche, cabalistiche ed ermetiche si manifesta nel pensiero di autori come Jacob Böhme (1575-1624), Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), René Guénon (1886-1951), e che ha influen-

[7] E. PAGELS, *The Gnostic Gospels*, Random House, New York 1979.
[8] Per questa distinzione cfr. il mio *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Milano 1993.
[9] Cfr., per una messa a punto sui termini, J.-P. LAURANT, *L'ésotérisme chrétien en France au XIXe siècle*, L'Age d'Homme, Lausanne 1992, pp. 19-48.

zato la cultura, l'arte e la filosofia occidentale in un modo più profondo di quanto spesso non si creda [10].

– la *magia popolare* – l'insieme di credenze che sostiene i maghi, gli indovini, le cartomanti e la loro clientela – che riprende alla lontana, e in forma estremamente semplificata e volgarizzata, alcuni temi della tradizione esoterica;

– in una posizione intermedia, il mondo dei *«nuovi movimenti magici»,* gruppi, società e «ordini» occulti strutturati e organizzati in un modo simile ai nuovi movimenti religiosi, salvo che l'esperienza che propongono non è propriamente religiosa ma, appunto, magica [11].

A livelli naturalmente diversi il tema degli «insegnamenti segreti» si ritrova, peraltro, in tutti questi mondi. Se la cultura esoterica europea del Settecento rifletteva sui «sensi nascosti» della Bibbia – e Saint-Martin rimproverava la Chiesa Cattolica per la sua ormai cronica incapacità di intenderli e di trasmetterli – perfino la «Maga Krishna», indovina e cartomante delle televisioni private piemontesi, dichiarava nel 1992 che la Chiesa Cattolica «conosce i veri insegnamenti di Gesù Cristo, ma li tiene nascosti in archivi segreti» [12]. Particolarmente nel mondo dei «nuovi movimenti magici» è all'opera, a proposito degli «insegnamenti segreti», il fenomeno che lo studioso olandese Reender Kranenborg ha chiamato «tradizione cumulativa dell'esoterismo» per cui, dal momento in cui una nuova tesi o dottrina viene presentata come parte degli «insegnamenti segreti», tutti i successivi movimenti magici incominciano a parlarne (mentre non si ritrova nei movimenti precedenti). Così, per esempio, l'idea secondo cui Gesù avrebbe soggiornato in India viene lanciata nel 1894 con l'opera dell'ebreo russo convertito al cristianesimo Nicholas Notovitch *Il Vangelo buddista della vita di Gesù* [13]. «Tutte le storie su Gesù in India – osserva

[10] Per una definizione e un panorama storico cfr. A. FAIVRE, *L'esoterismo*, tr. it. SugarCo, Milano 1993.

[11] Sulla nozione di «nuovo movimento magico» cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, SugarCo, Milano 1990.

[12] «Maga Krishna», intervista raccolta da Andreas Lueg, della televisione tedesca NDR, Torino, 24 novembre 1992.

[13] Cfr. *Il Vangelo buddista della vita di Gesù*, tr. it., Atanòr, Roma 1985.

Kranenborg – hanno una data successiva al 1894. A partire da quell'epoca ritroviamo questa tradizione ovunque, e la vediamo comparire in messaggi dell'altro mondo: ma prima del 1894 non si sapeva nulla di questa idea» [14]. In altre parole, ogni nuovo movimento magico che presenta una sua versione degli «insegnamenti segreti» comincia con il presentarne come parte integrante tutti gli elementi che sono stati proposti da movimenti magici precedenti.

Le «sette» cristiane

La parola «setta» è oggi piuttosto inflazionata, e senz'altro inadeguata per descrivere tutta la lussureggiante varietà dei nuovi movimenti religiosi [15]. Viene tuttavia di solito conservata, anche nella letteratura scientifica, per identificare un gruppo particolare di movimenti religiosi di origine recente: quelli che, partendo da un retroterra cristiano, se ne allontanano (per riprendere una famosa immagine della storica protestante Jan Shipps a proposito del mormonismo) con modalità simili a quelle con cui il cristianesimo si era allontanato dall'ebraismo, creando «nuove tradizioni religiose» [16]. Benché le principali «sette» di origine cristiana siano nate nell'Ottocento, gruppi simili – che a un retroterra cristiano aggiungono elementi estranei e nuove rivelazioni – sono apparsi anche nel nostro secolo, e ancora negli ultimi decenni, come è il caso del già citato movimento Vita Universale. Non tutte le «sette» cristiane si servono del tema degli «insegnamenti segreti». Molti (come i

[14] R. KRANENBORG, *Quello che è nuovo nelle nuove rivelazioni: la tradizione cumulativa dell'esoterismo*, in *Le nuove rivelazioni*, a cura di M. Introvigne, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991, pp. 183-213 (p. 203).

[15] Sulle questioni di terminologia cfr. il mio *Nel paese del punto esclamativo: "sette", "culti", "pseudoreligioni" o "nuove religioni"?*, in «Studia Missionalia», vol. 41 (1992), pp. 1-26. La terminologia adottata anche in questo saggio corrisponde a quella suggerita dal cardinale F. ARINZE, *La sfida delle sette o nuovi movimenti religiosi: un approccio pastorale*, relazione generale al Concistoro straordinario del 47 aprile 1991, testo integrale in appendice a M. INTROVIGNE, *La questione della nuova religiosità*, Cristianità, Piacenza 1993 (su «L'Osservatore Romano», 6.4.1991, è apparsa soltanto una sintesi).

[16] Cfr. J. SHIPPS, *Mormonism: The Story of a New Religious Tradition*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 1985.

Testimoni di Geova) dichiarano di affidarsi esclusivamente alla Bibbia, naturalmente interpretata (e spesso manipolata) sulla base delle loro convinzioni. In altri casi, invece, il tema degli «insegnamenti segreti» è presente. Nella maggiore «setta» cristiana per numero di aderenti – la Chiesa Mormone, che ha superato nel 1992 gli otto milioni di membri [17] – il tema assume un profilo peculiare. L'ottavo «articolo di fede» della Chiesa Mormone recita: «Noi crediamo che la Bibbia è la parola di Dio, per quanto tradotta correttamente [...]» [18]. «Credo nella Bibbia – affermava il fondatore del Mormonismo, Joseph Smith (1805-1844) – com'era uscita dalla penna degli autori originari. Traduttori ignoranti, copisti sbadati o preti maliziosi e corrotti hanno commesso molti errori» [19]. Per il fondatore del Mormonismo era «evidente che molti punti importanti che riguardano la salvezza degli uomini erano stati tolti dalla Bibbia, o perduti prima della compilazione» [20]. Ritorna qui il tema degli «insegnamenti segreti» in quanto, secondo il profeta mormone, parole ed eventi necessari per la salvezza potrebbero «non essere stati annotati del tutto nei tempi antichi» o comunque «non essere mai stati trascritti nella Bibbia». È in questo senso, secondo il maggiore specialista mormone dell'argomento, Robert J. Matthews, che Smith menzionava, accanto agli elementi «tolti dalla Bibbia», gli altri «perduti prima della compilazione» [21]. Joseph Smith si accinse, in parte, a ricostruire gli «insegnamenti perduti» attraverso la straordinaria impresa di una nuova «traduzione» della Bibbia, che non deve tuttavia essere intesa come un lavoro di studio o filologico. L'opera – rimasta incompiuta e pubblicata originariamente da un grup-

[17] *Deseret News 1993-1994 Church Almanac,* Deseret News, Salt Lake City (Utah) 1993, p. 399.

[18] J. SMITH, *Articoli di Fede della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni*, in *Perla di Gran Prezzo*, tr. it., Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni, Salt Lake City 1981, p. 61.

[19] *Teachings of the Prophet Joseph Smith,* a cura di J.F. Smith, Deseret Book Company, Salt Lake City 1976, p. 327.

[20] *Ibid.*, pp. 9-10.

[21] R.J. MATTHEWS, *"A Plainer Translation". Joseph Smith's Translation of the Bible. A History and Commentary*, 2ª ed., Brigham Young University Press, Provo (Utah) 1985, p. 247 (1ª ed. 1975).

po mormone scismatico, la Chiesa Riorganizzata, ma oggi accolta anche dalla Chiesa Mormone maggioritaria – non era neppure «una registrazione semplice e meccanica di un dettato divino, ma piuttosto un processo di studio e di meditazione, accompagnato e favorito da una rivelazione del Signore» [22]. Nel Mormonismo contemporaneo – che conta nelle sue fila specialisti universitari di Sacre Scritture piuttosto preparati e agguerriti sul piano tecnico – il concetto di «traduzione» (da cui nascono vari testi sacri rivelati dal loro profeta) è del resto sempre «dinamico», e sta a metà fra la semplice riflessione e il recupero di una tradizione perduta grazie a una nuova rivelazione dall'Alto [23]. Così, il rapporto con la Bibbia non è soltanto letterale, e presso i Mormoni, come presso altre «sette cristiane» ritorna il tema degli «insegnamenti segreti», sia pure con un profilo diverso rispetto all'esoterismo.

I gruppi orientali

Nel secondo dopoguerra l'idea secondo cui Gesù avrebbe trasmesso agli apostoli una serie di «insegnamenti segreti» (particolarmente in tema di reincarnazione) è stata diffusa da una serie di nuovi movimenti religiosi di origine orientale. Tra i movimenti di origine indiana la tesi degli «insegnamenti segreti» si ritrova, per esempio, nella Self-Realization Fellowship di Paramahansa Yogananda (1893-1952), fra gli Hare Krishna, fra i cosiddetti «arancioni» (anche se hanno ora abbandonato le vesti di questo colore) di Bhagwan Shree Raineesh (1931-1990) e fra i seguaci di Sathya Sai Baba. Un'analisi dei testi di questi movimenti ci convince tuttavia rapidamente che non si tratta di spunti tipicamente indiani, ma di importazioni dalla letteratura esoterica occidentale. È vero che il tema della formazione di Gesù in India e degli «insegnamenti segreti» era stato diffuso nel subcontinente indiano dal movimento scismatico islamico Ahmadiyyat, fondato da Mirza Ghulam Ahmad (1835 o

[22] *Ibid.*, p. 39.

[23] Cfr. sul punto il mio *Il "canone aperto": rivelazione e nuove rivelazioni nella teologia e nella storia dei Mormoni*, in *Le nuove rivelazioni*, cit., pp. 27-85.

1839-1908); ma è probabile che Ahmad conoscesse e ripetesse le storie su Gesù in India del *Vangelo buddista* di Notovitch.

Gesù è uno fra i tanti maestri nella storia dell'umanità anche per alcune delle vivaci nuove religioni che vengono dal Giappone, fra cui Sukyo Mahikari, fondata da Kotama Okada (1901-1974). Per quest'ultimo movimento – secondo una rivelazione che ha indotto Mahikari a riconsiderare una tradizione giapponese – Gesù Cristo non si sarebbe formato in India, ma in Giappone; sfuggito alla crocifissione (al suo posto sarebbe stato crocifisso il fratello minore) e tornato in Giappone sarebbe morto all'età di 118 anni e sarebbe seppellito a Herai, dove viene ancora mostrata la sua tomba. Per Mahikari «non c'è dubbio che la Bibbia sia un libro sacro e valido che contiene alcuni insegnamenti di Gesù Cristo» ma «è altrettanto chiaro che la Bibbia contiene pure molti errori che sono stati introdotti, volontariamente o meno, da altre persone durante i secoli». «Gran parte del messaggio originario di Gesù non è stato trascritto del tutto nella Bibbia» ma «a poco a poco negli ultimi due secoli gli studiosi hanno raccolto frammenti di racconti e opinioni su Gesù che contraddicono i dogmi della Chiesa così come ci sono più noti oggi»[24]. Benché le origini di questa leggenda giapponese siano più difficili da determinare con precisione, sembra che essa abbia cominciato a diffondersi dopo le speculazioni di Notovitch e di altri su Gesù in India, e in ogni caso Mahikari è stato influenzato, su vari punti, da movimenti esoterici occidentali.

Il New Age

Il New Age non è una «setta» o un movimento unitario a cui si «aderisca», ma è piuttosto un *network* o una costellazione di gruppi diversi uniti dall'attesa di un'epoca nuova di grandi trasformazioni e da alcune credenze comuni, fra cui la natura ultimamente «divina» dell'uomo e la reincarnazione. Il New Age è emerso agli inizi degli anni Sessanta – prima in Inghilterra e poi negli Stati Uniti – come movimento di risveglio all'interno di una specifica tradizione magico-esoterica, quella della Società Teosofica, fondata nel 1875 a New York da Helena Blavatsky (1831-1891), e dei suoi scismi, in particolare lo scisma guidato da Alice Bailey (1880-1949). Giacché il tema degli «insegnamenti segreti» di Gesù era stato accennato dalla Blavatsky e figurava in modo prominente negli insegnamenti della Bailey – in particolare nell'opera *From Bethlehem to Calvary* del 1937[25] – non è sorprendente che riemerga anche nel New Age. Più in generale il New Age è il luogo di confluenza di una serie di tendenze e di influenze diverse – dalla nuova religiosità orientale alla Teosofia, dall'occultismo a temi tipici dei nuovi movimenti religiosi di origine cristiana[26] – e molte di queste fonti accennano o sviluppano il tema degli «insegnamenti segreti». Il New Age si è incaricato di renderlo estremamente popolare, moneta corrente – sia pure in versioni spesso semplificate e rozze – negli ambienti giovanili di molti paesi.

Contenuti

Cristologia

Che cosa contengono gli «insegnamenti segreti»? Ogni gruppo, ogni movimento, ogni conventicola esoterica naturalmente ha una sua versione diversa. Emergono, tuttavia, alcuni tratti comuni. La cristologia rivisitata dagli «insegnamenti segreti» si arricchisce, così, di elementi di fatto e di dottrina. Da un punto di vista fattuale, gli «insegnamenti segreti» – come già i vangeli apocrifi – cercano di ricostruire gli «anni perduti» di Gesù, di cui i Vangeli non ci parlano, fra l'infanzia e l'inizio della missione pubblica. In genere – sulla scia di

[24] Così un dirigente australiano di origine lettone di Mahikari, docente di neurofisiologia: A.K. TEBECIS, *Mahikari: Thank God for the Answers at Last*, L.H. Yoko Shuppan, Tokyo 1982, pp. 350-351 (a p. 357 si può ammirare una fotografia della tomba giapponese di Gesù a Herai).

[25] A.A. BAILEY, *From Bethlehem to Calvary: The Initiations of Jesus*, Lucis Publishing Company, New York 1937.

[26] Cfr. sul punto il mio *La questione del New Age*, Cristianità, Piacenza 1993.

Notovitch e di altri autori ottocenteschi – collocano, come abbiamo visto, questi anni in Oriente: in India, in Tibet, in Giappone. Giacché le versioni «indiane» sono più conosciute – e insieme proposte da movimenti che, negli ultimi anni, appaiono in declino – vale la pena di dare ancora qualche cenno sulla versione «giapponese» diffusa fra i nuovi movimenti religiosi del Sol Levante sulla base dei cosiddetti «documenti Takenouchi» (una collezione di documenti raccolti dalla famiglia Takenouchi, esponenti della quale hanno occupato posizioni di rilievo nella gerarchia sacerdotale shintoista). Secondo questa versione, Gesù Cristo sarebbe nato nel 37 a.C., forse effettivamente in Palestina, ma si sarebbe formato in India e in Cina prima di sbarcare in Giappone dove avrebbe ricevuto la formazione definitiva presso santuari shintoisti. L'imperatore Suinin (29 a.C. - 70 d.C.) gli avrebbe conferito la missione di portare la verità dell'Oriente agli Ebrei. Come abbiamo accennato Gesù – condannato a morte dai Romani che non comprendevano le dottrine giapponesi di cui era portatore – non sarebbe morto sulla croce, perché il fratello Isukiri si sarebbe sacrificato al suo posto. Sfuggito ai Romani, avrebbe intrapreso un lungo viaggio attraverso l'Africa, l'Asia centrale, la Cina, la Siberia, l'Alaska e le Americhe prima di ritornare in Giappone, dove sarebbe morto a Herai (il cui nome sarebbe una derivazione di *Heburai,* «ebreo» in lingua giapponese) all'età di 118 (secondo altri 116) anni, lasciando anche un testamento che sarebbe stato scoperto nel 1934 [27].

Naturalmente, altri giurano che Gesù Cristo non è mai stato in Giappone, ma si è formato in India ed è sepolto non a Herai, ma nel Kashmir...

La cristologia degli «insegnamenti segreti» non si limita, peraltro, a elementi di fatto. Comprende anche una rielabora-

[27] I "documenti Takenouchi" sono pubblicati in giapponese: Y. TAKENOUCHI (ed.), *Kamijo no Bankokushi*, Koso Kotai Jingu, Ibaragi 1970. In lingua inglese sono stati diffusi da M. NAKAZONO, *Ancient World History*, M. Nakazono, Santa Fe (New Mexico) 1977 e R.G. GOULD, *The Man from Isohara*, in *Kamiyo no Kamiyo no Hanashi*, a cura di Y. Takenouchi, 2ª ed., Koso Kotai Jingu, Ibaragi 1978, pp. 193-212.

zione di quanto Gesù Cristo avrebbe insegnato su se stesso, che ruota attorno alla distinzione fra tre figure diverse e non coincidenti: «il Cristo», Gesù Cristo e il «Cristo futuro». «Il Cristo» non è, a rigore, una persona: è un principio interiore che si trova in ogni uomo come scintilla interiore divina che si tratta di riscoprire e coltivare. Questa scintilla è della stessa natura divina dell'Unità ultima dell'universo e costituisce il «Cristo Cosmico» (che – insegnano alcuni movimenti – si può decidere di chiamare «Buddha interiore»: è una questione di mera preferenza culturale, giacché si tratta ultimamente dello stesso principio). Sorge, naturalmente, il quesito su quale relazione questo Cristo-principio abbia con il concreto e storico Gesù di Nazareth. La risposta dei sostenitori degli «insegnamenti segreti» è che Gesù di Nazareth, con il suo magistero esoterico, ha mostrato agli uomini «il Cristo» in modo incomparabile ed eminente. Gesù di Nazareth non avrebbe affatto preteso di essere Dio, se non nel senso in cui tutti «siamo Dio». Non avrebbe neppure insegnato di essere «il Cristo», ma si sarebbe semplicemente presentato come qualcuno che «porta» o «dimostra» il Cristo in modo speciale. Infine, Gesù avrebbe anche annunciato un «Cristo futuro», un Maestro Universale che doveva venire. Questa annunciata «seconda venuta del Cristo» non sarà, tuttavia, una riapparizione sulla terra di Gesù di Nazareth, ma piuttosto la discesa di un maestro della stessa statura di Gesù e di Buddha che tornerà per fare da levatrice al parto di un'era nuova. Questa idea risale alla Società Teosofica, ed è stata largamente diffusa dalla teosofa scismatica Alice Bailey nel suo volume *The Reappearance of the Christ* del 1948 [28].

Sulla scia di questo volume della Bailey molti fedeli degli «insegnamenti segreti» nel contemporaneo New Age attendono una prossima manifestazione del «Cristo» o, come altri dicono, del «Cristo-Maitreya» (giustapponendo in modo sincretistico il linguaggio cristiano e buddhista).

[28] A. BAILEY, *The Reappearance of the Christ*, Lucis Publishing Company, New York 1948.

Ecclesiologia

Gesù Cristo avrebbe fornito anche una serie di «insegnamenti segreti» sulla Chiesa, del tutto diversi da quelli con cui hanno familiarità i comuni cristiani. Anzi, Gesù Cristo avrebbe stabilito due gerarchie parallele: una exoterica, affidata a san Pietro, e una esoterica, affidata a san Giovanni. Sul destino della Chiesa «giovannea» i sostenitori degli «insegnamenti segreti», peraltro, si dividono fra loro. Secondo alcuni la Chiesa «giovannea» si sarebbe perpetuata in segreto, di iniziato in iniziato, fino ai giorni nostri. Secondo altri sarebbe scomparsa ma avrebbe fatto in tempo a lasciare dei documenti scritti, dei «vangeli segreti» sulla base dei quali sarebbe possibile «risvegliarla» e continuarne, almeno su un piano ideale, la filiazione. Era questa la tesi della Chiesa Gioannita, fondata agli inizi del secolo scorso da Bernard-Raymond Fabré-Palaprat (1773-1838), il quale asseriva di essere venuto casualmente in possesso di due documenti dell'antica Chiesa di san Giovanni, *l'Evangelicon* e il *Leviticon,* trasmessi segretamente all'interno di famiglie nobili francesi, scomparsi nella tempesta della Rivoluzione e miracolosamente ritrovati [29]. La Chiesa Gioannita – che non esiste più nella forma originaria, ma è confluita nella Chiesa Gnostica, alcune derivazioni della quale sono ancora esistenti – comincia a presentare un tema che non lascerà più la «tradizione cumulativa» dell'esoterismo: la Chiesa di san Giovanni sarebbe arrivata, di filiazione segreta in filiazione segreta, fino ai Templari, e sarebbe poi stata trasmessa segretamente in una prosecuzione occulta, ristretta ad alcune famiglie nobili, del disciolto Ordine del Tempio. Non manca neppure una versione più femminista di questa curiosa ecclesiologia: secondo la Ecclesia Gnostica Mysteriorum, diretta a Palo Alto (California) da un «vescovo» donna, Rosa Miller, gli insegnamenti di san Giovanni sarebbero stati affidati a Maria Maddalena, da cui originerebbe – di trasmissione in trasmissione – una linea segreta, tutta femminile, che arriverebbe fino ad alcune misteriose iniziate francesi che la avrebbero appunto trasmessa alla stessa Rosa Miller [30]. Quella che è comune, in tutte queste versioni, è l'idea che Gesù Cristo avrebbe fondato *due* Chiese: una puramente esteriore – la Chiesa che tutti conosciamo – e una «interiore», depositaria dei veri insegnamenti tenuti – per necessità o per timore di persecuzioni – segreti.

[29] Cfr. sul punto il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., pp. 233-237.

Antropologia

Gli «insegnamenti segreti» conterrebbero – se si prescinde da una serie di prolissi quanto generici richiami all'amore e alla pace universale – due verità fondamentali sull'uomo, che la Chiesa avrebbe consapevolmente e colpevolmente nascosto. La prima verità è che l'uomo, letteralmente, è Dio. In un quadro monistico e panteistico ognuno di noi è portatore di una scintilla divina – «il Cristo» – che è della stessa natura e sostanza di Dio. Non tutti, naturalmente, sono consapevoli di essere di natura divina: la funzione delle Chiese «interiori» e dei gruppi esoterici (come delle antiche scuole gnostiche) è proprio quella di richiamare l'uomo alla sua vera natura, «dimostrando» il Cristo-principio così come aveva fatto Gesù. Il secondo «insegnamento segreto» si riferisce al destino dell'uomo e consiste nella dottrina della reincarnazione. Qui, come abbiamo già accennato, la posizione di chi aderisce alla tesi degli «insegnamenti segreti» è radicale: Gesù Cristo e gli apostoli hanno insegnato la reincarnazione; se nei Vangeli ne rimangono poche tracce è perché la Chiesa li ha modificati ed «espurgati». Come prova si adduce da una parte che molti fra i primi Cristiani sarebbero stati sostenitori ferventi della reincarnazione, dall'altra che il Concilio di Costantinopoli l'avrebbe condannata solo nel 523, prova che per i precedenti cinque secoli sarebbe stata tranquillamente insegnata. Da un punto di vista storico queste tesi sono semplicemente assurde, ma vengono costantemente ripetute in una vastissima letteratura popolare; qualche volta trovano credito anche presso cattolici poco informati. San

[30] Cfr. *ibid.*, pp. 254-256.

Paolo ha comunque posto sul loro cammino una pietra d'inciampo veramente difficile da superare, assicurando che «è stabilito per gli uomini che muoiano una volta sola, dopo di che viene il giudizio» (Eb 9, 27). Per tutti i primi secoli della Chiesa sono frequenti le denunce dei Padri *contro* la dottrina della reincarnazione, insegnata (anche se con un ruolo meno prominente nel loro sistema di quanto oggi spesso si creda) dagli gnostici. A fronte di questa testimonianza continua, unanime – e spesso anche aggressiva – dei Padri *contro* la reincarnazione, l'ambiguità di alcuni testi isolati non costituisce neppure un indizio contrario – tanto meno una prova – e del resto può essere agevolmente spiegata nel contesto complessivo dell'opera dei Padri della Chiesa in questione [31].

Quanto al Concilio di Costantinopoli (II) del 523, non si è occupato affatto della reincarnazione. È vero che in occasione – o forse ai margini – di quel Concilio ci si è occupati di dottrine discutibili di Origene, ma queste riguardavano la preesistenza delle anime, una tesi che si trova spesso insegnata insieme a quella della reincarnazione, ma ne rimane logicamente distinta. Nel caso di Origene, poi, accanto a brani ambigui – e riportati diversamente da fonti diverse – sulla preesistenza delle anime, ne troviamo altri chiarissimi che *condannano* la reincarnazione [32]. Le prove sono dunque schiaccianti: le Scritture, i primi cristiani, i Padri si sono espressi ripetutamente *contro* la reincarnazione nel loro insegnamento pubblico. Per sostenere qualche cosa di diverso bisogna, ancora una volta, tornare all'ipotesi di «insegnamenti segreti» privati che non *completino,* ma *contraddicano* gli insegnamenti pubblici anche su questo punto essenziale.

[31] Su tutta la questione cfr. P. CANTONI, *Una critica teologica della reincarnazione*, in *La sfida della reincarnazione,* a cura di M. Introvigne, Effedieffe, Milano 1993, dove si discutono in particolare i casi di Giustino, Clemente Alessandrino e Gregorio di Nissa, oggetto di fraintendimenti clamorosi da parte degli autori che attribuiscono loro tesi reincarnazioniste.

[32] Origene ribatte per esempio al pagano Celso che i cristiani si dedicano a «curare anche gli uomini malati di quella pazzia della reincarnazione» *(Contra Celsum* III, 75, tr. A. Colonna, UTET, Torino 1971, pp. 287-288). Origene ha, al più (ma la questione è controversa), ipotizzato una "nuova incorporazione" in un nuovo ciclo o eone dopo l'apocatastasi o reintegrazione finale di tutte le cose.

Dove sono le prove?

Lo psichiatra svizzero Théodore Flournoy (1854-1920), che agli inizi del nostro secolo pubblicò un famoso resoconto (scettico ma benevolo) sui fenomeni medianici di Catherine-Élise Müller (1821-1929), nascosta sotto lo pseudonimo di «Hélène Smith» – tra i primi, fra l'altro, dove si parli di extraterrestri – enunciava una sua saggia versione del «principio di Laplace»: «il peso delle prove deve essere proporzionato alla stranezza dei fatti» [33]. *Hic Rhodus, hic salta: la* «stranezza» degli «insegnamenti segreti» gioca ultimamente la sua credibilità sulla possibilità di offrire prove – qualunque sia la loro natura – del fatto stesso che Gesù Cristo abbia trasmesso insegnamenti ulteriori e diversi rispetto a quelli contenuti nella Scrittura e nella tradizione, e che il contenuto di questi insegnamenti sia effettivamente quello che oggi ci viene presentato. I sostenitori degli «insegnamenti segreti» offrono, sostanzialmente, tre tipi di prove.

Documenti

Benché spesso i gruppi esoterici disprezzino il metodo storico e i documenti, le loro tesi non mancano di riferimenti piuttosto concreti. Come abbiamo visto, le teorie su Gesù in Giappone riposano sui «documenti Takenouchi». L'Ordine della Rosacroce AMORC – il maggiore fra i numerosi gruppi «rosicruciani» in concorrenza fra loro – sostiene che gli «insegnamenti segreti» di Gesù Cristo diffusi dal fondatore del movimento, Harvey Spencer Lewis (1883-1939), si troverebbero negli archivi dell'Ordine a San José, in California, dove – ci si dice – sarebbero contenuti un gran numero di documenti della massima importanza sulla storia segreta del mondo dagli Egizi ai giorni nostri. Notovitch insisteva sul fatto che l'originale del suo *Vangelo buddista* esisterebbe tuttora presso un remoto monastero tibetano. E così via. Qual è il valore di questi «archivi»

[33] T. FLOURNOY, *Dalle Indie al Pianeta Marte. Il caso Hélène Smith: dallo spiritismo alla nascita della psicoanalisi,* ed. it., Feltrinelli, Milano 1985, p. 30.

e di questi «documenti»? La risposta deve essere radicale: nessuno. Per esprimersi in termini giuridici, l'onere della prova incombe su chi afferma l'esistenza di «insegnamenti segreti». Non è la Chiesa a dover provare che gli «insegnamenti segreti» non esistono; è chi afferma la loro esistenza a doverla dimostrare. Il principio è del tutto ovvio, ma in un mondo che soffre di preoccupanti carenze quanto allo studio della logica rischia di essere rovesciato. Nei tribunali, come nella ricerca scientifica seria, un documento *non esiste* finché non viene messo a disposizione di chi intende esaminarlo. I «documenti Takenouchi», i testi su Gesù Cristo contenuti negli archivi dell'AMORC, il manoscritto «tibetano» di Notovitch *non* sono a disposizione degli studiosi che vogliano esaminarli criticamente. Nel caso dei documenti dell'AMORC o del manoscritto di Notovitch si ha tutto il diritto di supporre che non esistano: spetta ai loro sostenitori dimostrare il contrario, non viceversa. Naturalmente – come è forse il caso di aggiungere a beneficio dei più ingenui – il fatto che l'AMORC o Notovitch abbiano pubblicato degli «estratti» dai documenti di cui sarebbero stati o sarebbero in possesso non prova nulla; potrebbe trattarsi di pura finzione letteraria, come nel caso degli insegnamenti di «Padre Sylvan» che, come abbiamo visto, Jacob Needleman ha ammesso di avere inventato. Per quanto riguarda i documenti giapponesi Takenouchi, anche i loro sostenitori più convinti ci parlano di una serie di manoscritti posteriori di parecchi secoli – in qualche caso di oltre un millennio – agli eventi che dovrebbero descrivere[34]. Quanto alle «tombe» di Gesù Cristo in Kashmir, a Herai o altrove, non ne è mai stata dimostrata neppure l'origine antica; manca una documentazione archeologica professionale sugli eventuali resti umani che potrebbero contenere e sulla loro antichità; quando pure fosse dimostrato che si tratta di tombe antiche, nulla proverebbe che l'uomo che vi è sepolto è effettivamente Gesù Cristo.

[34] Cfr. M. NAKAZONO, *op. cit.*, R.G. GOULD, *op. cit.* Come documenti storici sull'epoca di Gesù Cristo sono quindi destituiti di ogni valore, anche se ci offrono delle informazioni interessanti sulle leggende che circolavano in Giappone parecchi secoli dopo.

Interpretazioni

Un altro tipo di «prove» cerca di convincere il cristiano partendo da un dato che condivide con il suo interlocutore «esoterico»: la convinzione che i Vangeli – i quattro Vangeli canonici – siano effettivamente documenti attendibili sugli insegnamenti di Gesù Cristo. Gli «insegnamenti segreti» sarebbero lì, nascosti fra le righe dei testi per chi sappia interpretarli. Ora, è certamente vero che i Vangeli sono aperti a una pluralità di letture. È anche vero che la Chiesa ha sempre parlato di un «senso spirituale e simbolico della Scrittura», e ha ammesso una «esegesi contemplativa» che oggi «la scuola storico-critica ha così malmenato», non senza togliere qualche cosa alla ricchezza inesauribile della Parola di Dio[35]. Il problema, tuttavia, è se l'interpretazione può essere *infinita:* se «un testo – per dirla con Umberto Eco, la cui critica della «semiosi ermetica» non è priva di spunti interessanti – è un universo aperto dove l'interprete può scoprire infinite connessioni» e chiunque può «sovrapporre la propria intenzione di lettore all'irraggiungibile e perduta intenzione dell'autore». Al limite, per la «semiosi ermetica», «il vero significato di un testo è il suo vuoto»: se «il significato è infinito, il lettore deve sospettare che ogni linea nasconda un segreto, che le parole non dicano bensì accennino al non detto che esse mascherano»[36]. Naturalmente si potrebbe obiettare a Eco che la «semiosi ermetica» non è tipica soltanto dell'esoterismo, e che proprio la semiotica moderna – privilegiando *l'intentio lectoris* – ha aperto (o riaperto) il vaso di Pandora dell'interpretazione infinita. Ma non è questo il punto. Il vero problema è se le interpretazioni di un testo siano così illimitate da permetterci di sostenere anche che afferma il *contrario* di quello che, secondo la sua interpretazione più normale, vuole dire. Gesù Cristo affida la sua Chiesa a san Pietro: se seguiamo, di volta in volta, una esegesi cattolica o protestante, storico-critica o simbolica potremo dare di questo testo una pluralità di interpretazioni, e di-

[35] Così É. POULAT, *Préface*, in J.-P. LAURANT, *op.cit.*, pp. 11-16 (p. 16).
[36] U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990, p. 52.

scutere sulle intenzioni del Maestro e sulle loro ripercussioni fino ai giorni nostri. Possiamo però «interpretare» il testo per leggere che Gesù Cristo non intendeva affatto affidare la sua Chiesa a san Pietro, ma invece voleva affidarla «esotericamente» a san Giovanni? Se ci comportiamo così possiamo dire di essere nel campo della «interpretazione infinita» ma, a rigore, siamo al di fuori di qualunque «interpretazione»: il testo è semplice occasione – quando non piuttosto ostacolo – per sovrapporgli un discorso dove noi (e non il testo) affermiamo il contrario di quanto le parole dicono. San Paolo afferma che si nasce e si muore una volta sola. Possiamo esercitarci in molti tipi di esegesi su questa affermazione: ma se la trasformiamo nel suo contrario, sostenendo che il testo nasconde esotericamente l'opposto di quello che dice, cioè la dottrina della reincarnazione, siamo usciti dall'interpretazione e ci muoviamo, più che in una «semiosi ermetica», in una lettura impazzita che, se applicata al linguaggio comune, distruggerebbe le possibilità di comunicare fra gli uomini, precisamente come avviene in certe forme di malattia mentale.

Non si tratta, quindi, di scoraggiare le ricerche sul «senso spirituale e simbolico» della Scrittura (che maliziosamente, in chiave razionalista, si pretende talora di confondere con le aberrazioni della «semiosi ermetica»), ma di rendersi conto – molto semplicemente – che se i testi (e il linguaggio) possono essere interpretati all'infinito, possono dire tutto e il contrario di tutto, scompare la possibilità di comunicare, ma scompare anche la possibilità di fornire «prove» delle proprie tesi. Neppure questa strada sembra quindi particolarmente promettente per chi tenta di offrirci «prove» degli «insegnamenti segreti».

Nuove rivelazioni

Se dunque a sostegno degli «insegnamenti segreti» non vi sono né prove storiche né prove esegetiche, rimane la possibilità di cambiare radicalmente le carte in tavola, o forse di rovesciare il tavolo. I fedeli degli «insegnamenti segreti» possono

sempre ispirarsi a René Guénon e alla sua negazione di ogni valore delle «prove» di carattere storico. Secondo Guénon occorre condannare formalmente «ogni tentativo d'applicazione del "metodo storico" a tutto quanto abbia carattere metafisico: la prospettiva metafisica stessa si oppone in modo radicale al punto di vista storico, o cosiddetto storico, e in tale opposizione è da vedere non una mera questione di metodo, ma anche e soprattutto, che è molto più grave, una vera questione di principio»[37].

Da un punto di vista pastorale quando si ha a che fare con i sostenitori degli «insegnamenti segreti» occorre sempre tenere presente che per molti di loro, paradossalmente, l'assenza di «prove» nel senso moderno del termine costituisce una «prova» che ci si trova di fronte a dottrine che, per loro natura, si sottraggono alla presa del mondo moderno positivista e «scientifico» e meritano quindi attenzione e rispetto. Queste affermazioni non significano però che ci si affidi a semplici affermazioni «gratuite» (che, secondo l'adagio scolastico, potrebbero essere rifiutate altrettanto gratuitamente, e che comunque potrebbero coesistere con altre affermazioni gratuite di segno opposto).

Anche il più accanito dispregiatore delle «prove» di tipo storico o «scientifico» si fida di qualcosa – o di qualcuno. Se ci si fida di un maestro che propone le tesi degli «insegnamenti segreti» sulla base di una «tradizione» o di una interpretazione della Scrittura, si ritorna – nonostante le proteste in senso contrario – ai due casi precedenti. Sarà lecito chiedere al maestro dove sono i documenti che attestano il carattere antico e «tradizionale» degli insegnamenti che presenta, e chiedergli le ragioni della sua esegesi. Diversamente si avrà tutto il diritto di non prestargli fede, per quanto si possa trattare di un personaggio carismatico o affascinante. Ma in realtà, nella maggior parte dei casi, la «prova» consiste in una vera e propria *nuova rivelazione* al maestro o al fondatore del movimento. Gesù

[37] R. GUÉNON, *Introduction générale à l'etude des doctrines hindoues*, nuova ed., G. Trédaniel, Paris 1987, pp. 91-92 (tr.it. *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù,* Edizioni Studi Tradizionali, Torino 1965, p. 94).

Cristo aveva trasmesso ai discepoli una serie di insegnamenti segreti; giacché questi sono andati perduti – o le tracce che ne rimangono sono troppo scarse – Dio (o «il Cristo») li rivela di nuovo a un interprete privilegiato, a cui assicura – sempre per rivelazione – che si tratta proprio di quegli stessi «insegnamenti segreti» che Gesù aveva trasmesso agli apostoli quasi duemila anni fa.

È questo il caso degli «insegnamenti segreti» diffusi da Vita Universale: sono gli stessi, ci si assicura, che Gesù aveva dato agli apostoli, ma li conosciamo perché Dio, quasi giorno per giorno, li rivela direttamente oggi a Gabriele Wittek, la «profetessa» tedesca che ha fondato il movimento. Così, nella Chiesa dell'Unificazione, la verità sui Vangeli viene restaurata non tramite una ricognizione esegetica del loro significato, ma tramite un intervento diretto di Dio che si rivela al reverendo Sun Myung Moon. E oggi – che a parlare siano Dio, la Madonna, «il Cristo», Gesù, gli angeli o gli extraterrestri – le nuove rivelazioni sorgono a getto continuo, dovunque: e molto spesso si presentano come strumento per ricostruire gli «insegnamenti segreti». Le «nuove rivelazioni», beninteso, richiedono soprattutto un atto di fede: o ci si crede o non ci si crede. Ai non cristiani si può soltanto raccomandare prudenza, ricordando che – se la fede supera ultimamente la ragione – può e deve essere concessa o negata a partire da preamboli razionali, che rendono l'atto di fede almeno non irragionevole. Si può e si deve esaminare ogni nuova rivelazione nel suo contesto, nel carattere morale di chi la propone, nella sua coerenza interna, nei suoi frutti.

Per chi, invece, è cristiano il problema si pone in termini diversi. Se la «nuova rivelazione» – come avviene quando evoca gli «insegnamenti segreti» – contraddice la Rivelazione pubblica, sappiamo già con certezza che non può venire da Dio. «Se anche noi stessi o un angelo dal Cielo vi predicasse un Vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anatema!» (Gal 1, 8). È vero che la Chiesa «riconosce», e perfino raccomanda, talune «rivelazioni private», dalle apparizioni di Fatima o di Lourdes alle visioni ed esperienze di santi cano-

nizzati. Ma queste rivelazioni sono accettate e raccomandate proprio in quanto *non sono nuove,* non contengono nulla di diverso, tanto meno di contraddittorio, rispetto al Vangelo e all'insegnamento della Chiesa; piuttosto, richiamano a vivere più seriamente e più intensamente il Vangelo nel nostro tempo. Se invece la *rivelazione privata* contraddice la Rivelazione Pubblica si deve concludere che è falsa, e l'unica indagine ulteriore può riguardare la sua provenienza [38].

Qualunque sia la risposta a quest'ultimo quesito, non si tratta certamente degli «insegnamenti segreti» riproposti ai nostri giorni. L'unicità della Rivelazione pubblica è un segno caratteristico e distintivo del cristianesimo, a cui non si può rinunciare senza rinunciare al cristianesimo stesso. D'altro canto, il fatto stesso che si debbano invocare nuove rivelazioni mostra nel modo più evidente l'assenza totale di «prove» – nel senso tecnico e proprio – sia del contenuto che si vorrebbe attribuire agli «insegnamenti segreti», sia dell'esistenza stessa di tali insegnamenti.

Conclusione

Se le prove della tesi contraria mancano completamente – si sarebbe tentati di dire clamorosamente – la conclusione si impone: la Chiesa non ha nascosto agli uomini nessun «insegnamento segreto» di Gesù Cristo. Gli «insegnamenti segreti» che di tanto in tanto compaiono nei luoghi più diversi sono semplicemente delle contraffazioni. Gesù stesso, del resto, aveva affermato: «non ho mai detto nulla di nascosto» (Gn 18, 20), e sembra proprio che questa sua affermazione vada intesa nel senso più letterale. È tempo, quindi, di fare giustizia anche di questa ennesima calunnia contro la Chiesa, che avrebbe consapevolmente tenuto l'umanità nell'ignoranza di insegnamenti importantissimi.

[38] Cfr., sul discernimento in materia di rivelazioni private, P. CANTONI, *Rivelazione, rivelazioni private, nuove rivelazioni: criteri e problemi teologici cattolici per un discernimento*, in *Le nuove rivelazioni*, cit., pp. 251-273.

Nel combattere la malizia e l'ignoranza converrà peraltro essere attenti a sfuggire anche agli eccessi di zelo. Capita, infatti, che vengano liquidate, o anche derise, come «esoterismo» inaccettabile e improprio tutte le ricerche – e, di più, tutte le sensibilità – attente al fascino dei simboli e agli aspetti simbolici della Scrittura o del cristianesimo in generale. In un mondo dove molti giovani riscoprono il fascino dei simboli questo atteggiamento rischia di allontanarli ulteriormente dalla Chiesa. È anche un atteggiamento improprio, che finisce per liquidare gran parte della patristica e della letteratura spirituale della Chiesa, sostituendo all'«esoterismo» dei nuovi movimenti magici l'«esoterismo», non meno lontano dalla fede comune dei fedeli, di chi intende la professione dell'esegeta come una sorta di sacerdozio e di magistero parallelo e geloso. Il cattolicesimo – come è stato notato – ha resistito nella storia a molte bufere proprio perché ha saputo mantenere l'equilibrio fra *mythos* e *logos,* fra elementi simbolici ed elementi storico-razionali [39]. Se il cristianesimo si riduce al solo *mythos* – come vogliono gli adepti degli «insegnamenti segreti» – degenera in gnosticismo.

Ma se viene ridotto a puro *logos* perde la sua ricchezza, e si riduce a un razionalismo che, contrariamente a quanto qualcuno pensa, si rivela poco attraente e poco interessante per molti nostri contemporanei (da cui gli esodi massicci in direzione delle sette e dei nuovi movimenti religiosi e magici). Nell'equilibrio armonico di *mythos* e di *logos* – di cui è compendio la figura insieme misteriosa e assolutamente storica di Gesù Cristo – la religione cattolica può ancora invece proporre, nell'epoca della «nuova evangelizzazione», il suo messaggio di salvezza, senza segreti, agli uomini e alle donne di tutto il mondo, «poiché non vi è nulla di nascosto che non debba essere svelato, e di segreto che non debba essere manifestato. Quello che vi dico nelle tenebre ditelo nellla luce, e quello che ascoltate all'orecchio predicatelo sui tetti» (Mt 10, 26-27).

[39] Cfr. R. BERGERON, *Le courtège desfous de Dieu... Un chrétien scrute les nouvelles religions*, Éditions Paulines, Montréal, e Apostolat des Éditions, Paris, 1982, pp. 432-436.

Bibliografia

Sulla teoria degli «insegnamenti segreti» non esiste una vasta letteratura critica, soprattutto di parte cattolica. Si possono tuttavia raccomandare due volumi in francese:

R. BERGERON, *La Légende du Grand Initié: Jésus dans l'ésotérisme,* Fides, Montréal 1991.

J. VERNETTE, *Jésus dans la nouvelle religiosité. Ésotérismes, gnoses et sectes d'aujourd'hui,* Desclée, Paris 1987.

Varrà la pena di consultare anche un testo di autore protestante:

P. BESKOW, *Strange Tales About Jesus: A Survey of Unfamiliar Gospels,* Fortress Press, Philadelphia (Pennsylvania) 1983.

Su due temi specifici – le nuove rivelazioni e la reincarnazione – cfr. le opere collettive:

Le nuove rivelazioni, a cura di Massimo Introvigne, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991;

La sfida della reincarnazione, a cura di Massimo Introvigne, Effedieffe, Milano 1993.

MARCO INVERNIZZI

La Chiesa, la politica, il potere attraverso i secoli

«La teoria cristiana dello Stato [...] non può riconoscere la tesi che il presupposto, anzi la vera giustificazione della politica sia il principio: l'uomo è cattivo per natura. *Per essa questo principio costituisce solo la legittimazione di una determinata specie di* politica, *precisamente di quella che fa della potenza, della coazione, del potere assoluto – con la negazione della validità delle norme giuridico-morali per il* politico *– l'essenza della politica stessa»*[1]. Perciò *«la dottrina cristiana pone l'origine dello Stato nella natura umana» e quindi «ne segue che l'origine dello Stato non risiede nel peccato»*[2].

Nel corso dei secoli, la Chiesa ha intrecciato rapporti con questa realtà, lo Stato, – che peraltro soltanto nell'epoca moderna ha cominciato ad assumere questo nome – riconosciuto dallo studioso tedesco appena citato come realtà naturale, voluta da Dio, quindi intrinsecamente necessaria e buona in sé, anche se spesso coloro che hanno incarnato il potere politico hanno radicalmente rinnegato il proprio dovere rispetto al progetto divino. Ma questo avviene quando gli uomini dispongono malamente della loro libertà, non perché lo Stato sia necessariamente portato a operare il male.

Tali rapporti, nel corso della storia del mondo cristiano occidentale, sono passati dall'indifferenza e poi dalla persecuzione durante il periodo romano, alla collaborazione, spesso

[1] HEINRICH ROMMEN, *Lo Stato nel pensiero cattolico*, Giuffrè, Milano 1964, p. 32.
[2] *Ibid.*, p. 86.

molto difficile ma sempre all'interno di una «comunione» dei fini durante il periodo della Cristianità medioevale, per giungere alla collaborazione «diplomatica» che segna la stagione dei Concordati, a partire dal XV secolo, oppure alla persecuzione, a volte amministrativa, altre volte fisica, quasi sempre di tipo culturale, verificatasi dopo la Rivoluzione francese nei regimi liberali europei e soprattutto nello Stato totalitario comunista.

Si tratta quindi di esaminare le caratteristiche principali del complesso rapporto sviluppatosi nell'arco di un così lungo periodo di tempo fra lo Stato e la Chiesa.

Il periodo della persecuzione e della preparazione

Fino alla diffusione del cristianesimo non erano sostanzialmente esistiti problemi nel rapporto fra l'ordine politico e quello religioso, in quanto quest'ultimo esercitò sempre una funzione cultuale nell'ambito dello Stato. La predicazione di Gesù Cristo invece cominciò a porre il problema, da una parte trasferendolo in una prospettiva metastorica – «*Il mio regno non è di questo mondo*» (Gv 18, 36) – dall'altra ponendo una distinzione precisa fra i due ordini, «*Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio*» (Mt 22, 21). Il problema poi prese corpo con la costituzione e la diffusione della Chiesa, società gerarchica e visibile, assolutamente distinta da ogni altra realtà sociale ma vivente all'interno della società terrena.

Alla Chiesa si pose così il problema di duplice fedeltà nei confronti del Figlio di Dio che l'aveva fondata e verso le autorità terrene che esercitavano il potere politico. Già nel tentativo di realizzare questa duplice fedeltà è possibile cogliere il senso profondo della dottrina cattolica sulla distinzione fra i due poteri, imperniata sul dovere di obbedienza alle legittime autorità – già ricordato ai fedeli da san Paolo nella Lettera ai Romani (13, 1-8) e da san Pietro nella sua prima Lettera

(2, 13-17) – ma anche sulla subordinazione di questo dovere all'obbedienza a Dio, espressa nella frase che san Pietro pronunciò davanti al Sinedrio: «*Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini*» (At 5, 29). Proprio quest'ultimo punto fu all'origine delle persecuzioni che si scatenarono contro i cristiani nei primi tre secoli: l'Impero romano non poteva accettare che i sudditi cristiani anteponessero all'Imperatore un'altra divinità e si rifiutassero di collocare nel Pantheon il loro Dio accanto alle altre divinità venerate nell'Impero.

Non furono anni facili per le comunità cristiane e non soltanto per la persecuzione – che assunse, in alcuni periodi, caratteri di inaudita violenza – ma anche per la difficoltà di mantenere l'unità di comportamento dei fedeli, superando le tentazioni di reagire con la forza contro la violenza del potere oppure di escludere dalla comunità i cosiddetti *lapsi*, cioè coloro che avevano rinnegato la fede sotto la tortura ma che poi avevano chiesto di essere riammessi nella comunità, problema che fu uno dei motivi all'origine dell'eresia donatista. Furono gli anni contrassegnati dall'esempio dei martiri – che tanto influirono nel senso del radicamento del cristianesimo nella società – ma anche dalla preparazione di tutte le comunità cristiane alla vera e propria vita sociale, che cominciò a realizzarsi dopo l'ultima grande persecuzione degli imperatori Diocleziano, Massimiano e Galerio, in seguito all'Editto sul perdono e sulla tolleranza verso i cristiani voluto da quest'ultimo, nell'anno 311, e soprattutto dopo l'Editto di Milano, voluto da Costantino nel corso dell'anno successivo, che garantirà definitivamente la libertà della Chiesa Cattolica.

Da Costantino alla caduta dell'Impero romano d'Occidente (312-476)

Con l'Editto di Milano la Chiesa Cattolica veniva legalmente riconosciuta dall'Impero romano, ma la religione pagana rimaneva ancora la più diffusa. Indubbiamente la libertà ottenuta favorì grandemente la diffusione del cristianesimo, che

il 27 febbraio 380 diventerà la religione ufficiale dell'Impero, in seguito all'Editto di Tessalonica voluto dagli imperatori Teodosio, Graziano e Valentiniano II. La legge riconosceva come religione dello Stato l'ortodossia cattolica e così prendeva posizione non soltanto verso il paganesimo ma anche nei confronti delle numerose eresie che si erano diffuse nelle comunità cristiane. «*Degno di nota è altresì il fatto che l'editto non fu seguito da alcuna persecuzione ai danni dei pagani* – scrive lo studioso Sidney Ehler – *quantunque i loro sacerdoti avessero perduta l'antica dignità e il loro culto fosse stato vietato, nessuno fu costretto ad abbracciare il cristianesimo; i membri di entrambe le religioni continuarono ad essere uguali di fronte alla legge. I cristiani insomma non vollero vendicarsi delle sanguinose persecuzioni dei secoli precedenti, ma lasciarono al magistero della Chiesa il compito di persuadere, di convertire pacificamente e stabilmente*»[3].

Ma se nella nuova situazione la Chiesa poté finalmente vivere nella libertà e poi addirittura godere della fattiva collaborazione dello Stato, altri nuovi problemi sorsero a complicare l'azione pastorale della Chiesa nel mondo. Anzitutto la progressiva differenziazione fra la Chiesa orientale e quella occidentale, accentuatasi dopo la divisione dell'Impero nelle due parti orientale e occidentale per iniziativa di Diocleziano alla fine del III secolo; tale differenziazione non rimase sul piano culturale ma sfociò nello scisma, all'inizio del secondo millennio, e si manifesterà anche nel diverso modo di incarnare i rapporti con il potere politico, rapporto caratterizzato in Oriente dal cosiddetto cesaropapismo, cioè dalla subordinazione della Chiesa nei confronti dello Stato.

In Occidente invece i problemi all'azione pastorale della Chiesa vennero principalmente dalla progressiva decadenza dell'Impero romano e dalla concomitante penetrazione in Europa delle popolazioni barbare, spesso professanti un cristianesimo diverso dall'ortodossia romana, appreso da predicatori eretici che si erano spostati alla periferia dell'Impero o anche

[3] S.Z. EHLER, *Breve storia dei rapporti tra Chiesa e Stato*, cit. pp. 16-17.

al di fuori di esso, quando il cattolicesimo era stato riconosciuto come religione ufficiale dell'Impero. Quando, nel 476, l'Impero d'Occidente scomparve, rimase soltanto la Chiesa di fronte alle popolazioni barbare padrone dell'Europa e fu la sua opera evangelizzatrice e di inculturazione che permise la nascita di una nuova civiltà, senza che andasse disperso lo straordinario patrimonio della cultura greco-romana che appunto nell'Impero si era progressivamente andato formando. Veniva inaugurato così un terzo periodo nella storia della presenza della Chiesa nella società occidentale.

Dalla caduta alla restaurazione dell'Impero (476-800)

Dall'incontro del cattolicesimo con le popolazioni barbare e romane e con le rispettive culture nacque una civiltà, la Cristianità occidentale.

Essa si formò lentamente e pazientemente, custodendo e valorizzando gli aspetti migliori della cultura antica – si pensi alla filosofia greca e agli elementi portanti del diritto romano – e grazie alla straordinaria vitalità delle nuove popolazioni barbare che erano entrate nel cuore dell'Impero. Sarà il Vangelo a produrre il miracolo dell'incontro fra popoli così diversi, grazie ai monaci che seppero rielaborare e trasmettere l'antica cultura, ai pontefici che si assunsero responsabilità anche civili in un mondo dove l'autorità politica era sempre più vacante, alle famiglie che resero credibile nella vita quotidiana la Buona Novella di Gesù Cristo.

Il coronamento giuridico di questa opera di evangelizzazione e di inculturazione avvenne nella notte di Natale dell'800, quando il pontefice Leone III incoronò il re franco Carlo Magno Imperatore del rinato Sacro Romano Impero: i Franchi avevano abbracciato il cattolicesimo ormai da secoli e con essi il papato aveva stipulato una stretta alleanza nel 754, quando il re Pipino il Breve sancì a Kiersy un'alleanza con papa Stefano III per fermare l'espansionismo longobardo.

Il potere temporale della Chiesa romana

Il patto di Kiersy stabiliva che, in caso di vittoria sui Longobardi, le terre di questi ultimi sarebbero state donate al Papato e questo avvenne con la vittoria definitiva del re franco Pipino, nel 756: così, in questa circostanza si costituì il cosiddetto potere temporale della Chiesa, cioè lo Stato pontificio consistente nel ducato di Roma e in altri territori già bizantini donati al pontefice dai Franchi vittoriosi sui Longobardi; a prescindere quindi dalla validità della donazione di Costantino, considerata un falso dalla maggioranza degli storici, e anche prescindendo dalla donazione al papa del castello di Sutri da parte del re longobardo Liutprando, anch'essa contestata dagli storici, rimane il fatto che nel 756 il pontefice ottenne definitivamente dai Franchi un territorio, il *Patrimonium Petri*, che sarebbe servito, anche nelle mutate circostanze nei secoli successivi, come garanzia della libertà della Chiesa nell'esercizio della missione evangelizzatrice, indipendentemente dall'estensione del territorio sotto la sua giurisdizione.

L'estendersi dell'influenza sociale della Chiesa e il ricostituirsi di una forte autorità politica in Occidente crearono frizioni fra i due poteri, nel senso di una reciproca interferenza che spesso minò l'unità della Cristianità, compromettendo il rispetto della distinzione fra gli ambiti dell'autorità ecclesiastica e quelli dell'autorità temporale.

Il periodo della Cristianità (800-1305)

Come ha dimostrato Luigi Prosdocimi in molti suoi scritti, la Cristianità fu un fatto giuridico e non soltanto un avvenimento culturale. All'interno di essa trovarono una precisa collocazione sia l'organizzazione ecclesiastica che quella politica, legate da un reciproco scambio di servizi, come scriverà Leone XIII nell'enciclica *Immortale Dei.* Naturalmente l'armonia fra i due poteri nell'esercizio delle rispettive funzioni fu un traguardo mai completamente raggiunto e spesso compromesso

da limiti e debolezze umane o anche soltanto dalla oggettiva difficoltà di mantenere un equilibrio intrinsecamente difficile. Come spesso accade per le cose umane, tale equilibrio fu anche legato alla personalità degli uomini che incarnarono le istituzioni; così la Chiesa dovette in certo modo "subire" la straordinaria personalità di Carlo Magno e le sue interferenze nel campo strettamente ecclesiale, mentre sarà costretta a supplire allo sfaldamento dell'Impero dopo la sua morte, intervenendo anche nel campo civile. Fondamento del rapporto fra i due poteri sarà, durante tutta l'epoca medioevale, la felice formulazione usata da papa san Gelasio I nell'anno 494, quando, scrivendo all'Imperatore d'Oriente Anastasio I per contestargli l'appoggio fornito all'eresia monofisita, aveva ricordato la distinzione fra i due poteri, entrambi voluti da Dio, ma anche la maggiore grandezza del fine per cui il potere sacerdotale è stato istituito, così che se i sacerdoti devono sottostare alle leggi civili, a maggior ragione anche l'Imperatore deve essere sottomesso all'autorità ecclesiastica nelle materie di competenza di quest'ultima.

La lotta delle investiture

Alla morte di Carlo Magno seguì un periodo di grande crisi, contrassegnata da una lunga guerra civile per la successione dell'Impero e dalla ripresa delle invasioni in Europa da parte di Normanni, Magiari e Arabi. Anche la Chiesa subì un grave periodo di decadenza, durante il quale emerse il problema dell'ingerenza dell'autorità civile nelle nomine ecclesiali: per ovviare a queste difficoltà venne avviata la riforma gregoriana, dal nome del pontefice Gregorio VII che la promosse, la quale aveva anche l'obiettivo di ripristinare il celibato ecclesiastico e di impedire l'elezione del papa attraverso le ingerenze dell'aristocrazia romana. La riforma portò ad un forte scontro con l'Imperatore, che poi prenderà il nome di lotta delle investiture. È difficile valutare se, di fronte alla indubbia necessità di liberarsi da ogni ingerenza temporale, il pontificato non ol-

trepassò i propri limiti assumendo una posizione tendenzialmente teocratica. Importa però notare come da entrambe le parti non vennero mai messi in discussione i fondamenti della Cristianità, e quindi la necessità di entrambi i poteri e la loro provenienza da Dio, come invece avverrà dopo la crisi della società medioevale, quando comincerà ad affermarsi una posizione ideologica di tipo laicistico.

Dalla crisi della Cristianità medioevale alla Riforma protestante (1305-1517)

Laicismo e clericalismo o spirito teocratico covarono a lungo sotto il conflitto fra i due poteri e sarebbe un'opera meritevole analizzare la genesi di queste due posizioni negli intellettuali che le ispirarono e l'influenza che ebbero sulla politica degli Stati e sull'azione pastorale della Chiesa. Riprendendo per esempio l'importante opera di Georges de Lagarde sulle origini dello spirito laico nel tardomedioevo e i lavori di Etienne Gilson sul *De Monarchia* di Dante Alighieri, ci si renderebbe conto di come il laicismo tardomedioevale sia nato in simmetrica contrapposizione con lo spirito clericale o teocratico della stessa epoca e come entrambi si siano differenziati radicalmente dal pensiero di san Tommaso e dal tomismo, e da quello che Lagarde chiama il *"naturalismo sociale"* degli autori tardomedioevali che si richiamavano alla dottrina di Aristotele[4].

Il XIV secolo segnò la fine dell'epoca medioevale. Il conflitto fra papa Bonifacio VIII e il re di Francia Filippo il Bello non fu più soltanto il segno di una contrapposizione all'interno di una comune concezione della vita, ma manifestò caratteristiche ideologiche di tipo laicistico. Nello stesso senso, il grande scisma d'Occidente – che dal 1378 sconvolse per molti anni l'Europa mettendo due e anche tre Papi in contrapposizione per la successione – diminuì grandemente l'influenza della Chiesa sulla società dell'epoca e produsse anche un mutamento nei

[4] Cfr. G. DE LAGARDE, *Alle origini dello spirito laico*, vol. II: *Stato e società nella scolastica*, cit., pp. 410-419.

rapporti con gli Stati, in quanto questi ultimi si divisero fra i diversi pretendenti al soglio pontificio. Il mondo occidentale versava in una crisi di grande profondità, una di quelle che segnano il passaggio da un'epoca ad un'altra, e in questo clima si verificarono tre avvenimenti di portata storica: la caduta di Costantinopoli sotto l'assedio turco, nel 1453, la scoperta dell'America nel 1492 e la Riforma protestante nel 1517. La vittoria dei protestanti nei paesi dell'Europa del nord segnò un profondo mutamento nei rapporti fra Stato e Chiesa, che peraltro si esprimerà diversamente dove il Protestantesimo verrà applicato da Lutero oppure dai suoi seguaci, come Calvino a Ginevra, o il re d'Inghilterra Enrico VIII.

In Germania Lutero si appellò alla nobiltà tedesca perché difendesse la sua Riforma contro il Papato e gli Stati cattolici e ne diventò succube, mentre a Ginevra Calvino riuscì a ottenere un risultato contrario conquistando alla sua riforma il governo ginevrino e dando così vita a un'esperienza di "teocrazia protestante"; ancora diverso il caso inglese, dove la riforma partì dall'iniziativa del re, che si proclamò capo della Chiesa anglicana, una chiesa nazionale *ante litteram*, esempio di cesaropapismo di diritto e non soltanto di fatto.

Ma gli effetti della Riforma protestante riguardarono tutta l'Europa, soprattutto quando la pace di Augusta (1555), dopo quarant'anni di guerra, sancì il triste principio *cuius regio, eius religio*, in seguito al quale ogni principe tedesco determinò la religione del suo Stato e dei suoi sudditi, sancendo definitivamente la fine dell'unità religiosa e politica della Germania: il destino del luteranesimo in Germania venne così rimesso nelle mani del potere civile.

Dalla Riforma alla Rivoluzione: l'epoca dell'assolutismo monarchico (1517-1789)

Nell'Europa lacerata dalla Riforma si delinearono così due soluzioni di fronte alla divisione religiosa. Una è quella già vista, imperniata sul principio *cuius regio, eius religio*, sancita

dalla pace di Augusta nel 1555 e confermata con lievi modifiche al termine della guerra dei Trent'anni, con la Pace di Westfalia, siglata il 20 novembre 1648, mentre l'altra sarà la soluzione realizzata per la Francia da re Enrico IV con l'Editto di Nantes del 13 aprile 1598, che concedeva ai calvinisti francesi, gli ugonotti, una certa libertà di culto in alcune zone del paese, ma comunque metteva i membri delle due confessioni sullo stesso piano di fronte alla legge dello Stato.

Erano due modi diversi di cercare la soluzione del problema sorto con la rottura dell'unità religiosa dell'Europa ed entrambi non potevano godere il favore dell'autorità pontificia, perché non si pensasse che il papa accettava il fatto compiuto dell'eresia protestante.

Con la Bolla *Zelo domus Dei* del 20 novembre 1648 papa Innocenzo X condannò le clausole religiose contenute nella Pace di Westfalia, che mettevano le confessioni luterana e calvinista sullo stesso piano della Chiesa cattolica quanto al riconoscimento degli Stati, mentre l'Editto di Nantes non venne condannato esplicitamente dal pontefice ma, rifiutato dai cattolici francesi, verrà ritirato dal re Luigi XIV nel 1685.

Per poter esprimere un giudizio sulla situazione venutasi a creare bisogna tener presente la grande confusione in cui versava l'Europa dell'epoca: infatti, al tavolo delle trattative di Westfalia c'erano cattolici da una parte e protestanti dall'altra, in particolare l'Imperatore Ferdinando di fronte agli Stati protestanti guidati dalla Svezia (Pace separata di Osnabruck, del 6 agosto 1648), ma di fronte all'Imperatore cattolico si trovava anche la Francia, "figlia primogenita della Chiesa", schierata a fianco dei principi protestanti (Pace separata di Muenster in Westfalia, del 24 ottobre dello stesso anno).

E bisogna tener anche presente che la revoca dell'editto di Nantes avvenne tre anni dopo la "Dichiarazione del clero gallicano", con la quale il clero francese ricordava alla Chiesa romana il principio dell'autonomia dei re e dei principi negli affari temporali, gesto che di fatto sanciva la dipendenza della Chiesa francese dalla Monarchia, ormai diventata assoluta sotto Luigi XIV.

Illuminismo e Rivoluzione francese

La risposta più significativa all'eresia protestante da parte del mondo cattolico non avvenne sul terreno dei rapporti con gli Stati ma su quello dogmatico e pastorale, con il Concilio di Trento e attraverso la rinascita del fervore religioso e l'opera missionaria, quest'ultima rappresentata soprattutto dalla fondazione degli ordini contemplativi e mendicanti, fra cui in particolare la Compagnia di Gesù.

In sostanza la Chiesa, seppure continuasse a mantenere rapporti diplomatici con questi Stati con cui non si trovava più in grande armonia – come era già avvenuto prima della crisi protestante, stipulando i Concordati con la Germania nel 1448 e con la Francia nel 1516 e pur condannando l'equiparazione delle religioni da parte di Stati che un tempo avevano riconosciuto nel cattolicesimo la vera religione – la Chiesa tuttavia dimostrò che le crisi non si superavano soltanto con la protesta.

Essa ben presto seppe rinunciare alle incrostazioni mondane che il Rinascimento aveva lasciato sul suo corpo, ritornando alle proprie radici evangeliche e missionarie, riformando con i decreti tridentini quanto doveva essere mutato in seguito ai cambiamenti sociali e politici, per esempio con l'introduzione dei seminari per la preparazione al sacerdozio, riaffermando le verità dogmatiche contestate dai protestanti. Sarà comunque la santità di molti cattolici del tempo la vera protagonista della resistenza e della ripresa missionaria della Cristianità, non esclusa quella di molti laici, fra i quali merita di essere ricordata la figura dell'Imperatore Carlo V.

Se la Riforma aveva spezzato l'unità religiosa dell'Europa, l'assolutismo monarchico – che si estese nei secoli XVI e XVII nelle nazioni sia cattoliche che protestanti – mutò notevolmente la fisionomia sociale delle monarchie organiche medioevali, anzitutto estendendo il potere dello Stato sulla società.

Dallo Stato diventato così potente sarebbe partita la nuova crisi rivoluzionaria che, attraverso la diffusione dell'ideologia

illuministica, avrebbe ulteriormente staccato l'Europa dalle proprie radici cristiane. L'attacco condotto dall'illuminismo era radicale, in quanto non si limitava, come la Riforma, a contestare l'autorità della Chiesa (Chiesa no), ma rifiutava il cristianesimo stesso (Cristo no), creando i presupposti per il futuro ateismo (Dio no). Mentre la Riforma, nella sua versione luterana, aveva prodotto tante Chiese di Stato, l'illuminismo provocherà nei rapporti fra Stato e Chiesa una totale secolarizzazione di quest'ultimo e, attraverso il concetto della sovranità del popolo – che sostituì il re escludendo Dio –, attribuirà a un contratto collettivo fra individui sovrani la fonte unica ed esclusiva dell'autorità politica, che il cristianesimo invece attribuisce anzitutto a Dio.

L'illuminismo si diffuse attraverso una straordinaria opera propagandistica, come del resto aveva fatto Lutero utilizzando il libello su larga scala grazie alla scoperta della stampa; sia il protestantesimo che l'illuminismo cominciarono la loro ascesa cercando di convincere i detentori del potere, per poi estendersi nella società. Illuministi infatti saranno due imperatori, Federico II, sul trono di Prussia dal 1740, e Giuseppe II, Imperatore austriaco nello stesso periodo, il primo protestante e il secondo cattolico.

Ma l'illuminismo provocò le maggiori conseguenze in Francia, dove per tutto il Settecento ci fu un autentico diluvio propagandistico di *pamphlets* miranti a screditare i motivi principali della fede cattolica in nome del razionalismo illuministico. La resistenza della Chiesa e della Monarchia – che in un primo tempo non avevano colto la portata dell'attacco – portò a uno scontro definitivo e fatale così che la Rivoluzione francese inaugurò l'epoca liberale, caratterizzata, per quanto riguarda i rapporti fra Stato e Chiesa, da una separazione avvenuta nell'ostilità. La repubblica cercherà attraverso la Costituzione Civile del clero di crearsi una Chiesa fedele, ma di fronte al rifiuto della maggioranza dei sacerdoti francesi inaugurerà una persecuzione fisica, amministrativa e culturale verso la Chiesa che non cesserà neppure con il Concordato stipulato da Napoleone con la Santa Sede nel 1801, peraltro più simile a una

tregua in armi che a un tentativo di arrivare veramente a un accordo.

Ma l'accordo ormai era diventato impossibile perché si trovavano di fronte non più due istituzioni in lotta per il potere, come era tante volte accaduto anche nei secoli della cristianità, ma due opposte visioni del mondo. Un accordo sarebbe stato possibile soltanto qualora gli Stati europei avessero imitato la Costituzione degli Stati Uniti che, nel 1791, non aveva ripudiato la propria dipendenza da Dio, pur riconoscendo eguale libertà alle diverse confessioni cristiane, scelta della quale beneficiarono soprattutto i cattolici che poterono così costituire per la prima volta la gerarchia episcopale negli Stati Uniti. Invece il liberalismo europeo non rinunciò alla lotta contro la Chiesa cattolica, che del resto in quel momento era la sua principale antagonista nell'influsso sulla società, e mentre la Chiesa cominciò una feconda azione missionaria negli USA – in una situazione che non veniva riconosciuta come ideale dai cattolici dal punto di vista dei rapporti fra Stato e Chiesa, ma era l'unica possibile in un paese pluralistico dal punto di vista religioso – dovette al contrario continuare una dura lotta nei paesi europei.

Tale lotta si era articolata attraverso un attacco alla Chiesa con la Riforma protestante, un attacco alla concezione sacrale dello Stato con il liberalismo e che si estenderà ai fondamenti economici e sociali della vita dei popoli con il collettivismo socialista: ma sempre, e soprattutto nel corso del XIX secolo, sarà una lotta culturale nella quale l'obiettivo era il consenso dei singoli uomini. Per questo motivo assumeranno crescente importanza gli ambiti specifici di questa battaglia, cioè l'educazione dei giovani, i mezzi di comunicazione e i centri di promozione culturale. Nel corso di tutto il XIX secolo e sostanzialmente, anche se con differenze notevoli, fino alla fine della seconda guerra mondiale, la lotta anticattolica sarà condotta nei principali paesi europei direttamente dagli Stati, per mezzo di iniziative legislative, vessazioni amministrative e a volte attraverso una diretta persecuzione.

La Chiesa risponderà in maniera diversa nelle diverse situazioni, ma ovunque organizzando il laicato nei movimenti cattolici operanti nell'ambito delle nazioni i cui Stati erano diventati ostili.

In Germania, dove il processo di unificazione nazionale si era svolto sotto l'influsso del liberalismo e si era concluso nel 1871 sotto l'egida della Prussia luterana, i cattolici tedeschi si organizzarono nel *Centrum*, che in dieci anni divenne il partito di maggioranza relativa nel Reichstag costringendo il cancelliere Bismarck ad abbandonare il *Kulturkampf*, cioè la politica di frontale opposizione alla Chiesa Cattolica.

In Francia, la Chiesa cercherà durante il pontificato di Leone XIII di scindere il movimento cattolico dall'opposizione monarchica, sperando di attenuare il forsennato anticattolicesimo della Repubblica. Successivamente, durante l'epoca di san Pio X, compirà uno dei gesti più drammatici della storia della Chiesa moderna, rifiutando nel 1905, con l'enciclica *Vehementer nos*, una legge proposta dallo Stato che, oltre a sottrarre alla Chiesa ogni influenza sulla società, prevedeva anche l'istituzione di associazioni per il culto che avrebbero diviso la Chiesa francese in una federazione di società locali autonome sotto il controllo dello Stato. La Chiesa francese compì così una scelta di povertà, perdendo ogni contributo economico da parte dello Stato e abbandonandosi completamente alla generosità dei fedeli.

In Italia, in seguito alla presenza della Questione Romana, cioè alla "prigionia" del pontefice in Vaticano dopo l'invasione delle truppe italiane a Roma nel 1870, il movimento cattolico si organizzò con modalità extraparlamentari, non partecipando alle elezioni politiche per il divieto da parte della Santa Sede espresso nella celebre formula *non expedit*, che proibiva ai cattolici di partecipare alle elezioni politiche per non essere "né eletti, né elettori", e opponendo al potere legale dello Stato liberale una fitta trama di iniziative economiche e sociali ruotanti attorno alla parrocchia. Lo scontro fra Stato e Chiesa proseguì fino al patto Gentiloni nel 1913, quando i cattolici ritornarono al voto per contrastare l'avanzata del movimento

socialista, ottenendo un significativo successo elettorale, mentre la ferita verrà risanata, dal punto di vista giuridico, non in tutti i suoi aspetti, con il Concordato del 1929.

Come ha scritto Sidney Ehler, «*le relazioni tra Chiesa e Stato hanno costituito il problema più grave e controverso dell'età liberale*» [5] e questa difficoltà ha dato occasione al Magistero della Chiesa di elaborare un notevole approfondimento dottrinale dell'argomento, contenuto particolarmente nelle encicliche *Diuturnum illud* del 1881 e *Immortale Dei* del 1885, entrambe di Leone XIII. In quest'ultimo documento il papa ricorda i contenuti essenziali della costituzione cristiana dello Stato, entità necessaria e voluta da Dio per il bene delle nazioni, e che quindi riceve la propria origine dal Creatore e non, almeno esclusivamente, da altre realtà terrene. Ciò comporta che lo Stato deve riconoscere la vera religione, senza tuttavia escludere il principio della tolleranza per le altre comunità religiose. Leone XIII condanna così il laicismo e l'indifferenza religiosa dello Stato liberale, che avrebbero logicamente portato all'ateismo di Stato, come si sarebbe realizzato dopo qualche decennio con la vittoria della rivoluzione comunista in Russia, nel 1917.

Lo Stato totalitario

Con il sorgere e il diffondersi di nuove ideologie, i rapporti fra Stato e Chiesa si complicano sempre più, diversificandosi a seconda del tipo di regime che la Chiesa incontra nelle diverse nazioni. Nel XIX secolo la Chiesa Cattolica e le confessioni protestanti avevano dovuto fronteggiare gli Stati nazionali sorti con le Rivoluzioni liberali; nel secolo successivo il quadro politico europeo si complicò, in modo particolare dopo la prima guerra mondiale, in seguito alla crisi dei regimi liberali, all'instaurazione di regimi nazionalcattolici in Portogallo e Austria, all'instaurarsi del fascismo in Italia e del nazionalsocialismo in

[5] S.Z. EHLER, *op. cit.*, p. 110.

Germania – con i quali la Chiesa stipulò dei Concordati e questo fatto, in Italia, impedì la chiusura totalitaria del regime – e alla vittoria comunista in Russia nel 1917. Soprattutto i rapporti con quest'ultima ideologia saranno molto significativi in quanto caratterizzeranno in maniera drammatica tutto il XX secolo e condizioneranno gli stessi rapporti fra la Chiesa e i regimi democratici occidentali. Il comunismo è un'ideologia che tende a rispondere a tutte le questioni fondamentali della vita dell'uomo e della società sulla base di una concezione materialistica e dialettica: da qui la irriducibile contrapposizione con il cristianesimo.

Tuttavia i partiti comunisti al potere in Russia e, dopo la seconda guerra mondiale, nei paesi europei orientali, operarono nei confronti della Chiesa ortodossa russa e soprattutto della Chiesa cattolica cercando di dividere i cristiani attraverso il tentativo di creare strutture ecclesiastiche fedeli al regime comunista. Questo tentativo riuscì parzialmente nei confronti della Chiesa ortodossa – che dopo diversi anni di persecuzione accettò sostanzialmente il regime in cambio di una certa libertà di culto – mentre fallì sostanzialmente nei confronti dei cattolici dei paesi dell'Est europeo, grazie anche alla ferma resistenza di vescovi come i cardinali Josyf Slipy in Ucraina, Jòzsef Mindszenty in Ungheria e Alojzije Stepinac in Croazia, e per la presenza di Roma e del pontefice, cioè di un centro internazionale fuori dai confini della nazione oggetto dell'aggressione comunista e libero da condizionamenti, verso il quale i cattolici perseguitati poterono sempre guardare con fiducia.

La situazione muterà dopo il Concilio Vaticano II con l'ostpolitik vaticana, cioè con il tentativo di attenuare l'attività persecutoria dei regimi comunisti attraverso la rinuncia, da parte cattolica, di ribadire costantemente la condanna del comunismo e di difendere apertamente coloro che in diversi modi si opponevano ai regimi comunisti; ma l'azione pastorale della Chiesa muterà ancora con il pontificato di Giovanni Paolo II, il cui atteggiamento di sostegno alla battaglia di Solidarnosc in Polonia si rivelerà importantissimo per far cadere il

regime comunista polacco e successivamente gli altri regimi dell'Europa orientale e poi della stessa Unione Sovietica, dando luogo agli avvenimenti del 1989 e in particolare alla caduta del Muro di Berlino.

La dottrina sociale della Chiesa, i movimenti cattolici e la questione del cattolicesimo democratico

A partire dal pontificato di Leone XIII, di fronte alla progressiva secolarizzazione della vita pubblica delle nazioni, il Magistero della Chiesa aveva risposto in modo sempre più organico al nuovo clima culturale e politico favorito dagli Stati con una legislazione esplicitamente anticristiana. Aveva così preso corpo la dottrina sociale della Chiesa, non nel senso che nacque allora, ma che in quegli anni arrivò ad esprimere un corpo organico di dottrina, elaborato sulla base di pronunciamenti precedenti e grazie all'esperienza storica. Tale corposo Magistero pontificio doveva servire ai cattolici frastornati di fronte alle diverse ideologie rivoluzionarie e soprattutto avrebbe dovuto rappresentare il fondamento per l'azione del laicato cattolico, che dopo la rivoluzione francese, nelle diverse nazioni europee, su ispirazione della Gerarchia ecclesiastica diede corpo ai movimenti cattolici, sorti appunto allo scopo di opporsi alla Rivoluzione e di innestare nuovamente nel corpo sociale i principi del Vangelo.

Ma, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, i cattolici non seppero o non vollero cogliere l'occasione storica di applicare nella società i principi della dottrina sociale della Chiesa. Infatti, mentre in Europa orientale la "Chiesa del silenzio" combatteva una drammatica battaglia contro gli Stati comunisti, in molti paesi occidentali i cristiani assumevano la direzione dei governi organizzati in partiti di ispirazione cristiana.

Questi ultimi si ispiravano al cattolicesimo democratico, una versione aggiornata del cattolicesimo liberale dell'Ottocento e dei primi movimenti democratici cristiani, quali per esempio il

Sillon di Marc Sangnier in Francia [6] o la Lega Democratica di don Romolo Murri in Italia. Questa corrente democratico-cristiana riuscì a egemonizzare i movimenti cattolici al punto da arrivare ad identificarsi con essi, come si può ancora oggi notare in Italia. La presenza al governo di questi partiti non impedì la continuazione del processo di secolarizzazione – anche se andrebbero fatte le opportune distinzioni fra i diversi passi –, ma soprattutto nulla venne neppure tentato da questi partiti per applicare la dottrina sociale della Chiesa nella situazione concreta in cui si trovarono a operare, spesso, come in Italia, pur avendo a disposizione un grande potere. Si venne così a determinare un caso singolare, forse unico nei suoi aspetti paradossali: in un paese di tradizione cattolica, governato da un partito di ispirazione cristiana e con una Chiesa molto presente e influente, non solo si realizzò quel processo di scristianizzazione che, soprattutto dopo gli avvenimenti iniziati nel 1968, mutò profondamente il costume della società, ma la stessa legislazione dello Stato accolse alcune leggi profondamente lesive della morale naturale e cristiana, come il divorzio e l'aborto, firmate da ministri e Presidenti della repubblica democristiani. Così, la lotta contro il cristianesimo in Italia si svolse sotto la direzione politica di una classe dirigente che si proclamava cristiana e senza che questa stessa classe dirigente sentisse la necessità di passare all'opposizione.

Esaminando le conseguenze di questa situazione in Italia, ci si rende conto di come furono devastanti per il mondo cattolico: mentre i partiti democratici cristiani occuparono posti di potere economico e finanziario, la scuola, l'università, l'editoria e l'informazione, cioè tutto quanto contribuisce a formare la cultura di un popolo, passava o rimaneva in mano a uomini che si ispiravano al liberalismo o al marxismo e comunque a ideologie anticristiane. In questo contesto si verificava un fatto singolare dal punto di vista dei rapporti fra Chiesa e Stato:

[6] Il Sillon verrà condannato da san Pio X con la Lettera *Notre charge apostolique* del 20-8-1910 indirizzata agli arcivescovi e ai vescovi francesi, recentemente tradotta e ripubblicata con il titolo *La concezione secolarizzata della democrazia*, Cristianità, Piacenza 1992.

quest'ultimo era nominalmente guidato da esponenti legati alla Chiesa, ma la reale influenza culturale del cristianesimo diminuiva sempre di più: i cattolici subivano così tutte le conseguenze negative, soprattutto di carattere psicologico, del potere, senza averne i benefici.

Il problema della cristianità

In alcuni paesi europei, come la Francia, dove una rappresentanza politica dei cattolici cessò ben presto di esistere dopo la seconda guerra mondiale, il processo di secolarizzazione avanzò senza trovarsi di fronte neanche questo "problema" e del resto la stessa Chiesa francese nulla fece per favorire la costituzione di una presenza politica cattolica.

Qual era il motivo per cui i cattolici non opposero una resistenza efficace alla scristianizzazione, né dove furono politicamente rappresentati da partiti democratico-cristiani, né dove rinunciarono anche a questa espressione politica?

Certamente bisogna considerare la grande capacità di seduzione delle ideologie che contesero ai cattolici l'influenza sul mondo occidentale nel corso dell'800 e del 900. Ma il problema principale era, e lo è ancora oggi, interno al mondo cattolico stesso e riguarda il vasto fenomeno teologico, spirituale, culturale rappresentato dal modernismo, cioè da quel tentativo di adeguare la Chiesa allo spirito del mondo e del mondo moderno in particolare.

Dal punto di vista dei rapporti fra Stato e Chiesa la domanda può essere così formulata: la Chiesa ha il diritto e il dovere di predicare la verità inerente alla dimensione sociale dell'uomo, cioè la verità sulla società? E dalla predicazione di questa verità è auspicabile che nascano una cultura e anche una civiltà cristiane? In sintesi, è desiderabile una cristianità?

Conviene anzitutto dissipare un equivoco che appare ogniqualvolta si affronti questo argomento. La cristianità non deve essere confusa con una società teocratica, sia perché, come ha scritto Jacques Maritain, l'errore teocratico «*non ha mai impo-*

sto la sua forma alla cristianità medioevale», pur essendo «*stata la tentazione, l'angelo tentatore della cristianità medioevale*» [7], sia perché, a maggior ragione, la società cristiana che i cattolici di oggi potrebbero costruire non sarebbe mai la ripetizione di una civiltà passata, in quanto la storia non si può ripetere nello stesso modo. L'ipotesi di una cristianità, quindi, non deve essere confusa con una estensione clericale negli ambiti autonomi della vita civile, ma come un ordinarsi della vita pubblica delle nazioni secondo i principi del diritto naturale, quindi con un fondamento religioso, che non consiste nella rivendicazione di un potere ecclesiastico sulla società. L'importanza di questo punto appare con tutta evidenza se soltanto pensiamo al comprensibile disagio che un non cattolico potrebbe provare davanti all'ipotesi di una società cristiana, appunto intesa come una sorta di repubblica politicamente guidata dal clero. D'altro canto bisogna pur ricordare come il vero obiettivo del pensiero laicista, nelle sue diverse manifestazioni ideologiche, non sia quello di distinguere gli ambiti d'influenza della Chiesa rispetto a quelli dello Stato, ma di relegare nella sfera privata la religione e comunque qualsiasi riferimento al divino, privando così le nazioni di ogni riferimento oggettivo e stabile, per lasciarle in balia della lotta tra le diverse fazioni ideologiche. Su questo punto hanno scritto pagine molto importanti sia il cardinale Joseph Ratzinger nella sua opera *Chiesa, ecumenismo e politica* [8], che Giovanni Paolo II nell'enciclica *Centesimus annus* [9], ricordando come la mancanza di un riconoscimento pubblico di Dio apra la strada alla tirannide totalitaria o al caos e alla demagogia.

Ai cattolici si deve ricordare l'importanza fondamentale di una riflessione sul tema della cristianità. Infatti, quando l'azione culturale e politica dei cattolici perde ogni riferimento ultimo all'edificazione di una società cristiana, si ripiega su se stessa e diventa sostanzialmente inutile: il movimento cattolico come soggetto popolare che opera in una società pluralistica viene a perdere ogni significato se rinuncia a offrire una soluzione civile per tutta la nazione: cioè una cristianità, e la stessa dottrina sociale della Chiesa si tramuta in moralismo sociale se perde il suo scopo, quello appunto di indicare i fondamenti sui quali costruire una civiltà.

[7] J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 1980, p. 148.
[8] Card. J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1987, pp. 142-158 e 190-221.
[9] GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Centesimus annus*, n. 46.

Non è un caso che, dagli anni successivi al Concilio Vaticano II fino alla rivalutazione della dottrina sociale avvenuta durante il pontificato di Giovanni Paolo II, l'eclissi di quest'ultima era accompagnata da una penetrazione nel mondo cattolico, parziale ma diffusa, delle teologie della secolarizzazione sviluppatesi in ambito protestante. Ancora una volta il problema posto si nascondeva dietro la necessità di liberare le attività dell'uomo, in questo caso la politica, dalla tutela della struttura ecclesiastica, mentre in realtà si cercava di sradicare le attività umane, e quindi anche la politica, da quelle leggi intrinseche che le venivano dalla socialità dell'uomo, e quindi in ultima analisi da Dio che così lo ha creato. Il problema a questo punto non era più soltanto di natura sociale, ma riguardava la stessa concezione dell'uomo: un profondo dissidio antropologico stava dividendo i cattolici.

A questo punto è giusto fermarsi, perché dalla storia si passa alla cronaca e da quest'ultima a problemi tuttora in discussione, troppo vasti e delicati e che meriterebbero una trattazione a parte. Ma mi è parso corretto rilevare come il tema che mi è stato affidato sia da almeno cinquant'anni un problema che riguarda anzitutto i cattolici, e rappresenti l'espressione di un dissidio che ha le proprie radici molto più a monte, nell'antropologia e nella teologia.

Si tratta sostanzialmente da una parte di una visione della realtà che, partendo dal dato della creaturalità della persona, riconosce come un diritto di natura la socialità dell'uomo e quindi i rapporti politici, un diritto naturale uguale per tutti gli uomini indipendentemente dalla loro professione religiosa, mentre dall'altra parte esistono cattolici che hanno accettato una posizione relativistica che, anche se non nega l'esistenza

di un diritto umano universale, lo considera un dato di Fede, non condivisibile da tutti gli uomini e che quindi non può essere posto a fondamento della vita pubblica delle nazioni e così dei rapporti fra Chiesa e Stato.

È questo il punto cruciale della proposta politica contenuta nella dottrina sociale della Chiesa: la cristianità o come si voglia chiamare la società che potrebbe nascere dall'applicazione della dottrina sociale naturale e cristiana, non può essere né il frutto di alcuna invadenza clericale, né uno Stato confessionale nel senso che non rispetti l'eventuale presenza di altre comunità religiose oltre a quella cattolica, anche se i cattolici non possono non desiderare che il loro apostolato possa portare alla conversione dei non cattolici e quindi alla possibilità che lo Stato tributi un riconoscimento e un culto pubblico alla religione praticata a grande maggioranza nella nazione, come afferma Leone XIII nell'enciclica *Immortale Dei* (n. 3).

Dopo aver conosciuto le fasi dell'indifferenza e della persecuzione romana, i rapporti fra Stato e Chiesa hanno attraversato il periodo della collaborazione e la tentazione teocratica nell'era costantiniana, per passare al tempo delle guerre di religione e dell'assolutismo monarchico, che forse si potrebbe definire come caratterizzato da un conflitto di competenze fra Stato e Chiesa che però non ha ancora i connotati ideologici del periodo successivo, contraddistinto, quest'ultimo, dell'apostasia degli Stati e poi delle nazioni durante il XIX secolo, e dalla lotta della Chiesa contro lo Stato totalitario comunista nel XX secolo.

Ma oggi, superata sostanzialmente l'emergenza comunista, i cattolici sono costretti ad affrontare un problema "interno", relativo ai rapporti fra Stato e Chiesa e più generalmente ai rapporti fra la Chiesa e il mondo moderno: accettare quest'ultimo, con i suoi connotati secolarizzanti, oppure riprendere la via della missione rivolta ai singoli ma anche alle nazioni, sulla scia delle indicazioni contenute negli appelli alla nuova evangelizzazione, ripetutamente presenti nel Magistero di Giovanni Paolo II?

Bibliografia

Di fronte a una bibliografia evidentemente immensa, mi limito a segnalare i titoli che ho soprattutto utilizzato per la stesura e quelli in grado di fornire una impostazione storica e dottrinale al problema.

Due opere di carattere generale senz'altro fondamentali anche se purtroppo fuori commercio sono *Chiesa e Stato attraverso i secoli,* Documenti raccolti e commentati da SIDNEY Z. EHLER e JOHN B. MORRAL, Vita e Pensiero, Milano 1958, un poderoso lavoro dei due professori dell'università di Dublino che raccoglie documenti relativi al tema, da san Paolo al 1956, ciascuno con relativa fonte e con commento e con una presentazione per ogni periodo storico; l'opera si avvale anche di una utile presentazione del professor Giovanni Soranzo, dell'università Cattolica di Milano; sempre di S.Z. EHLER è molto utile studiare la sua *Breve storia dei rapporti tra Chiesa e Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1961, felice sintesi dal tempo di Roma pagana all'ultimo dopoguerra. Sullo stesso tema cfr. anche BEAU DE LOMÉNIE, *La Chiesa e lo Stato. Breve sintesi storica dei loro rapporti*, Paoline, Catania 1959. Molto utili sono anche i sette volumi di mons. UMBERTO BENIGNI, *Storia sociale della Chiesa*, Vallardi, Milano, in particolare il primo, pubblicato nel 1906, *La preparazione. Dagli inizi a Costantino*, che contiene un'introduzione generale con una utile periodizzazione. Purtroppo anch'essi non sono più stati ristampati.

Un'opera fondamentale per il tema in questione, anch'essa fuori commercio, è quella di GEORGES DE LAGARDE, *Alle origini dello spirito laico*, vol. I: *Bilancio del XIII secolo*, e vol. II: *Stato e società nella Scolastica*, Morcelliana, Brescia 1965. Importanti anche le opere di ETIENNE GILSON, *La città di Dio e i suoi problemi*, Vita e Pensiero, Milano 1959 e ID., *Dante e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1987 (cap. III e Appendice III).

Sul tema della cristianità è molto felice la descrizione di JEAN RUPP in *L'idée de chretienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Les Presses Modernes, Parigi 1939, pp. 125-127; molto utili le opere di LUIGI PROSDOCIMI, uno dei pochi autori, anche fra i cattolici, che ha cercato di affrontare il tema della Cristianità medioevale in modo non denigratorio: *Cristianità medioevale e uni-*

tà giuridica europea, in *Storia d'Italia. Dalla civiltà latina alla nostra repubblica*, vol. IV, De Agostini, Novara 1980; *Per la storia della cristianità medioevale in quanto istituzione*, in AA.VV., *Le istituzioni ecclesiastiche della "societas christiana" dei secoli* XI-XIII. *Papato, cardinalato ed episcopato*, Vita e Pensiero, Milano 1974; *Chiesa, diritto e ordinamento della "societas christiana" nei secoli* XI *e* XII, Vita e Pensiero, Milano 1986; *Cristianità occidentale e diritto comune*, Libreria Universitaria Editrice, Perugia 1980 e infine *La cristianità dei secoli* XI *e* XII *in Occidente: coscienza e strutture di una società*, Vita e Pensiero, Milano 1983. Sulle premesse teologiche per la nascita storica di una società cristiana cfr. GIOVANNI CANTONI, *Per la maggior gloria di Dio anche sociale*, in «Cristianità», anno XI, n. 100, (agosto-ottobre 1983).

Al contrario, molte sono le opere che sostengono un "cristianesimo senza cristianità": la più recente è l'opera di DANIELE MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993, che nell'introduzione (pp. 3-14) ripercorre le tappe principali dello scontro interno al mondo cattolico sul tema della cristianità; altre opere contrarie all'impegno dei cattolici per ricostruire una cristianità sono quelle di GIOVANNI MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Marietti, Casale Monferrato 1985, (pp. 21-92) e di PIETRO SCOPPOLA, *La "nuova cristianità" perduta*, Studium, Roma 1985 (cfr. anche il mio *Cattolici e cristianità: progetto da abbandonare oppure ideale da perseguire?*, in «Cristianità», anno XIII, n. 124-125, (agosto-settembre 1985), che analizza l'opera di Scoppola).

Per quanto riguarda gli interventi del Magistero pontificio sul tema dei rapporti Stato-Chiesa è molto utile servirsi della raccolta *I documenti sociali della Chiesa. Da Pio IX a Giovanni Paolo II*, 2 voll., 2 ed. aggiornata, Massimo, Milano 1988, con utile indice analitico che permette di risalire ai diversi documenti della dottrina sociale della Chiesa che si riferiscono al tema; in particolare sarà importante lo studio dell'enciclica di Leone XIII *Immortale Dei*, sulla costituzione degli Stati (1-11-1885) che affronta espressamente il tema dell'origine e del fine dello Stato e dei suoi rapporti con la Chiesa.

Per quanto riguarda il recente Magistero sul tema cfr. in particolare il discorso di Giovanni Paolo II rivolto ai membri del Parlamento Europeo a Strasburgo (in supplemento a *L'Osservatore Romano*,

11-10-1988) e anche la presentazione e il commento di G. CANTONI, *papa Giovanni Paolo II a Strasburgo: religione e libertà*, in «Cristianità», anno XVI, n. 162 (ottobre 1988); cfr. anche, in riferimento alla cristianità medioevale e all'origine dell'autorità in particolare, l'omelia di Giovanni Paolo II davanti al Duomo di Spira del 4-5-1987, in *L'Osservatore Romano*, 6-5-1987, inserto *tabloid*, e più in generale gli interventi del pontefice sulla nuova evangelizzazione in Europa, in grande parte contenuti, fino al 1990, in *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel magistero di Giovanni Paolo II. Antologia di documenti scelti e introdotti da* Benedetto Testa, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.

FRANCO CARDINI

Conosci il nome della rosa?

Un saggio sul mito del «medioevo buio»

Per anticipare il clou: affermeremo che non è mai esistito il medioevo. E nonostante ciò, cominceremo col passare in rivista le consuete idee che hanno di quest'epoca non soltanto le persone di scarsa cultura, ma anche molte persone colte; infatti fra la tarda antichità ed il rinascimento non vi è stato, ovviamente, un vuoto temporale, ma tempo autentico, vissuto. Dovremo parlare anche di come mai fu battezzato con un nome simile: medioevo, età «di mezzo»...

Quindi diamo subito la parola a quei «cronisti»: nelle loro descrizioni il medioevo fu un periodo di tenebrosa barbarie, in cui tutto era dominato dalla Chiesa e dalla religione (il che può poi spiegare l'affinità fra barbarie da una parte e Chiesa e religione dall'altra nel corso dei secoli).

Il medioevo fu il risultato del crollo della grande civiltà antica, fu un ignobile intermezzo fra due epoche gloriose, l'antichità ed il rinascimento. A questo crollo concorsero proprio quelle forze – la Chiesa con la sua intolleranza, ed il mondo dei barbari con la sua selvaggia bellicosità – che più tardi amministrarono caos e desolazione, sinché il rinascimento non ridiede finalmente slancio alle forze della ragione e della civiltà.

Il medioevo fu anche l'epoca della violenza, della brutalità e dell'arbitrario dominio del più forte. La Chiesa benediceva le armi e i cavalli, vescovi ed abati andavano armati in battaglia, soprattutto nelle cerchie più elevate, ed i pochi che osava-

no opporsi alla loro secolarizzazione venivano bollati come eretici e condotti al rogo. Questa Chiesa violenta, arrogante e mondana era superstiziosa in modo fanatico: teneva gli uomini prigionieri nella paura della magia e perseguitava le streghe, che venivano condannate da un tribunale crudele e da tutti odiato, il tribunale dell'Inquisizione.

Erano la forza e l'arbitrio a governare il mondo medioevale. I signori feudali si arrogavano ogni diritto sui loro sudditi, pretendevano tasse odiosamente alte in denaro o in natura, e chiedevano sacrifici ancora più infami, come lo *ius primae noctis*, il diritto di passare la prima notte con una giovane sposa. La vita in campagna era miserabile, i contadini vivevano come schiavi e potevano subire dure punizioni, per esempio se avevano cacciato di frodo nel territorio dei loro signori. Imperversavano tra gli uomini terribili malattie come la peste e la lebbra, le carestie rendevano ancor più penosa una vita che per giunta era accompagnata da un'ossessiva paura della morte, come dimostra il tema della danza macabra ricorrente nella letteratura e nella pittura.

Dietro tutto ciò vi era almeno una profonda vita religiosa? Per niente. Le generali convinzioni religiose erano fortemente influenzate da residui pagani, che la diffusa ignoranza alimentava ulteriormente. Ovunque, nelle città come in campagna, vi erano sporcizia e promiscuità. Nei centri urbani le classi inferiori erano tormentate dagli usurai, e da quest'odio contro l'usura nacquero le prime persecuzioni degli ebrei.

La società coltivava la diseguaglianza. In tutti i campi della vita le donne erano in una posizione inferiore agli uomini, le corporazioni impedivano ogni forma di libero commercio e di concorrenza, determinando un ristagno della vita economica. La gente viveva nella paura della fine del mondo, nel terrore dell'Apocalisse.

Sullo sfondo di queste idee molto diffuse, non è sorprendente che quel tempo (con tutte le sue ombre) venga definito soltanto «buio», e che ci si lamenti di trovare anche nel nostro tempo, nel tale o nel talaltro luogo, «condizioni medioevali».

Abbiamo cercato di riassumere i più diffusi luoghi comuni

sul medioevo. In questo breve saggio non possiamo confutarli uno per uno, ma vogliamo almeno cercare di mettere a nudo alcune lacune e contraddizioni che possono relativizzare alcune concezioni, e stupire chi vi rifletta. Per prima cosa diciamo che in questo suolo oscuro sono le radici della nostra civiltà europea.

Quasi nessuna di queste formule reggerebbe ad un'analisi critica e attenta. Alla radice di tutti questi luoghi comuni sta una mistificazione del concetto di «medioevo», di cui è responsabile la storiografia: questa – proprio come le scienze politiche e sociali, la letteratura e l'arte – non può valutare con chiarezza le cose e gli atteggiamenti che hanno a che fare con l'illuminismo o il romanticismo, senza lo sfondo di un «medioevo» arretrato. Questa è una delle principali ragioni per cui il «medioevo» non è un concetto della storia, ma un concetto della storiografia: ciò rende tutto ancora più complicato, e favorisce altre ambiguità.

In altre parole: se si vuol comprendere meglio il carattere terrorizzante e mistificatorio di molte visioni correnti del medioevo, bisogna avere il coraggio della sobrietà. Il «medioevo» ha bisogno del disincanto – sia nei confronti della versione del medioevo aureo che il romanticismo ha introdotto nel gioco, sia verso quella del nero medioevo di origine volterriana. Ma il disincanto più radicale lo abbiamo annunciato all'inizio: il medioevo non esiste – quello che esiste è il concetto.

Ma come è nato questo concetto? Lo hanno coniato alcuni eruditi del secolo XVI per poter parlar male gli uni degli altri, sull'onda dei conflitti avviati dalla Riforma. Da una parte vi furono i «centuriatori di Magdeburgo», autori della prima grande storia protestante della Chiesa, divisa per secoli (da qui il nome): è una storia che giunge fino al secolo XV ed ha un carattere fortemente anticattolico.

Dall'altra vi fu il cardinale cattolico Baronio, la cui opera principale, gli «Annales ecclesiastici», arriva sino alla fine del secolo XII. Entrambi amavano l'antichità greco-romana ed erano sicuri che i tempi moderni, anche se con molte eccezioni, avessero ripreso la gloriosa strada dell'affermazione della digni-

tà dell'uomo, ai loro occhi già tipica dell'antichità. Sia i centuriatori che Baronio si erano domandati come e perché la civiltà antica fosse decaduta, e che cosa avesse preso il suo posto; non era semplice definire l'epoca fra il secolo V ed il secolo XV, caratterizzata dallo svanire dello stato e del diritto, dalle invasioni dei barbari e dalla crisi della vita urbana.

I centuriatori giunsero infine alla conclusione che il declino era iniziato a causa dell'oscurantismo, del fanatismo e delle limitazioni della libertà imposte dalla Chiesa romana, e che per tutto quel tempo la Chiesa aveva lavorato corrompendo le anime, una corruzione durata sino alla nascita della cultura umanistica.

Baronio, invece, credette di aver osservato che l'irruzione dei «barbari» aveva messo in crisi le istituzioni e le strutture antiche, spianando così la via a nuove barbarie. Su una cosa tutti concordavano, comunque: che la lunga ignobile epoca che seguì alla grande civiltà romana e precedette la grande civiltà moderna non aveva nemmeno un nome. La si chiamò semplicemente «media aetas», «media tempestas», cioè «il tempo di mezzo» – un nome che in se stesso non dice nulla.

Il paradosso sta nel fatto che questa definizione che non diceva nulla – «intermezzo», medioevo – fu data ad un periodo su cui si dicevano molte, molte cose, su cui si discuteva appassionatamente. E tuttavia tutti, cattolici e protestanti, erano in fondo d'accordo nel ritenere che si fosse trattato di un'epoca oppressiva, miserabile e violenta. Si litigava soltanto su chi fosse responsabile di quella miseria: la Chiesa o i barbari?

Ancora durante il secolo XVII, che ebbe la caratteristica di distorcere e violentare il passato, si passò sotto un silenzio indifferente il medioevo; ed infine il secolo XVIII ne dipinse – si pensi soprattutto a Voltaire – un'immagine di fanatismo e di ignoranza che rischiò di affermarsi come valutazione definitiva.

L'avvento del romanticismo, al contrario, portò con sé una rinascita del medioevo, caratterizzato stavolta come un'epoca in cui la sensibilità prevaleva sulla ragione, la religione sui pensieri astratti, le idee di popolo e di nazione sulle fredde istituzioni pubbliche. Così il medioevo fu condannato ad esser considerato l'epoca dell'irrazionalità per eccellenza.

Da allora sono stati fatti molti progressi nel campo della medievalistica, la scienza della metodica ricostruzione dei secoli indicati convenzionalmente con la parola «medioevo»; ma senza grande successo, perché presso il vasto pubblico i due stereotipi contrapposti sono cambiati ben poco.

La «leggenda aurea» del medioevo come tempo della libertà, della fantasia, del sorgere delle nazioni, del trionfo dello spirito, è proprietà di molti cattolici e di alcuni tradizionalisti, o anche di alcuni spiriti indipendenti. La «leggenda nera» di un tempo oscuro e barbarico, pieno di violenza e di superstizione, si è invece conservata nell'area del laicismo di impronta massonica, o anche nelle cerchie influenzate dallo spirito del «progressismo ad ogni costo». Ora si gettano sul mercato, al servizio dell'una o dell'altra tesi, giornali e riviste, romanzi, film e video.

Né la leggenda aurea né quella nera sono veritiere: la prima è soltanto meno diffusa. E la menzogna nata al tempo dell'illuminismo e consolidatasi sotto l'influenza ideologica di storici evoluzionisti (con evoluzionismo intendiamo qui la fede incondizionata nel «progresso» e la conseguente valutazione di tutto il passato come «retrogrado») ha più facilità ad affermarsi nella cultura di massa occidentale. Film e romanzi come *Il nome della rosa* lo coltivano. Certo, lo stesso Umberto Eco – un attento ed amoroso studioso degli scritti di Tommaso d'Aquino – può parlare di «luce del medioevo»; ma la sua voce è percepita solo da un ristretto uditorio. Prevale la versione volgare del medioevo oscuro e barbaro.

Un altro paradosso dell'attuale cronica incapacità di vedere con occhi critici quel pezzo del ieri è che, in nome di una presunta barbarie del passato, si assolve o si tace la reale barbarie del presente. Si stigmatizzano le atrocità o i regimi dittatoriali di oggi con l'espressione «medioevale». Ci si lamenta di una lacuna nel nostro sistema politico, sociale o amministrativo osservando che la situazione ricorda «il buio medioevo». Il

medioevo è sempre buio, oscuro, barbaro, superstizioso, violento. Ci si indigna perché in quei tempi bui si bruciavano le streghe, e si trascura il fatto che le infelici venivano bruciate anche durante lo splendente rinascimento, e che oggi uomini non nati sono fatti a pezzi nel corpo materno.

È molto diffusa anche l'affermazione che l'antisemitismo di Hitler sia un'eredità spirituale del medioevo; ma tra gli episodi di antisemitismo medioevali e la politica di sistematica messa al bando e infine di sterminio degli ebrei non vi è un rapporto né qualitativo né quantitativo. Se si vuol costruire un nesso, allora l'antisemitismo nazista sarebbe semmai una conseguenza della riforma luterana e del darwinismo sociale improntato da un'ideologia della selezione.

Si potrebbero lasciar stare tanti grossolani pregiudizi sul medioevo, se non fossero così diffusi; soprattutto nella scuola queste critiche producono notevoli danni nel mondo immaginativo dei giovani. Cerchiamo dunque di fare un po' di chiarezza.

Per prima cosa: come abbiamo già spiegato, il medioevo come categoria storica non esiste affatto; è un'invenzione degli storici, e quindi bisognerebbe guardarsi dal paragonarlo a qualcosa di reale. È una finzione, una convenzione umana. La suddivisione di questi mille anni di storia in «primo», «alto» e «tardo» medioevo, ed in altri sottoperiodi, che presentano caratteristiche diverse e persino contrastanti, rende ancor più chiaro che non può esservi un medioevo organico.

Nel medioevo è facile trovare, accanto ad una data realtà o situazione, il suo contrario. Un medioevo bellicoso, governato dalle armi, nelle mani dei cavalieri? Certo. Ma anche un medioevo pacifico, un'epoca ampiamente smilitarizzata. Così, per esempio, ai guerrieri del «medioevo feudale-cavalleresco» non interessava tanto uccidersi a vicenda, quanto prendere prigionieri e liberarli poi dietro il pagamento di un riscatto. E proprio dal mondo medioevale sono usciti alcuni dei più accaniti pacifisti cristiani di tutti i tempi.

Un medioevo dominato dalla mistica, in cui l'economia e la società avevano soltanto un valore secondario? Può essere. Ma

poi incontriamo il fatto che le comunità religiose – non soltanto quelle, come i cluniacensi, che si dedicavano soprattutto alla liturgia, ma anche ordini più mistici come i cistercensi – rivolgevano la massima attenzione all'economia, organizzavano dissodamenti e bonifiche, rendevano coltivabile la terra, davano da mangiare nelle loro abbazie ad innumerevoli lavoranti, fondavano manifatture, costruivano strade, proteggevano mercati. La più bella lode all'utilizzo artigianale e tecnico dell'energia idrica è stata scritta da Bernardo di Chiaravalle, uno dei più grandi mistici fra gli spiriti religiosi di quel tempo.

Un medioevo dogmatico, caratterizzato dal tenebroso potere dell'Inquisizione? Per niente, perché l'Inquisizione pontificia nacque solo alla fine del dodicesimo secolo come tribunale ecclesiastico, che non avrebbe mai potuto esercitare un potere se i governi mondani non gli avessero fornito il loro appoggio. Il suo compito era decidere su casi di eresia – e tuttavia nella stessa epoca la discussione teologica era straordinariamente libera e vivace: per esempio San Bernardo, il grande devoto di Maria, fu un avversario della dottrina dell'Immacolata Concezione di Maria. Non fu il chiuso medioevo che visse i tempi più duri del dogma e dell'Inquisizione, ma – di nuovo – lo splendente rinascimento.

Un medioevo irrazionale, guidato soltanto dalla fede e dalla superstizione, e che rimaneva chiuso alla logica, alla razionalità ed alla tecnica? Sicuramente fu anche così, ma allo stesso tempo il medioevo fu malato di razionalità e di tecnologia. I grandi scolastici hanno fornito a Cartesio, Kant e Marx lo strumentario, la metodica del pensiero e dell'argomentazione. Le cattedrali sono un fenomeno di grandiosa arte architettonica, e uomini come Ruggero Bacone e Raimondo Lullo precorsero Leonardo da Vinci con i loro progetti di complesse macchine e di sistemi memotecnici.

Un medioevo gerarchico, in cui vigeva solo l'obbedienza? E come, se la vita dei principati, dei signori feudali, delle città e delle corporazioni era basata interamente sul principio delle libertà (*libertates*) ricevute come privilegi, e sulle quali si vigilava gelosamente!

Un medioevo di contadini ignoranti nelle campagne? Sicuramente, ma poteva esservi anche il caso contrario: le città, le manifatture, l'economia finanziaria, nacquero tutte proprio nel medioevo.

Un medioevo chiuso, attraversato da guerre di religione? Se vi è stato un tempo in cui merci e beni culturali potevano circolare liberamente nell'area mediterranea, fu il periodo fra il XII ed il XIII secolo.

Si potrebbe quasi (in modo un po' provocatorio, certo) capovolgere il giudizio corrente su quell'epoca e parlare del medioevo come di un tempo di pace, di libertà e di benessere. È vero, anche questo medioevo aureo non è mai esistito. Proprio come il «buio medioevo».

FRANCO CARDINI

Che cosa sono realmente le crociate

Tra «lunga durata» e «congiuntura»: le forze in presenza nell'XI secolo

Chi ha ritenuto, in passato, di poter studiare la crociata anzitutto come guerra, e guerra «santa», ne ha ricercato origini e modelli sia nel cristianesimo marziale e trionfale di Bisanzio (quello delle lotte contro l'Islam dei secoli VIII-X, fra dinastia isaurica e dinastia macedone), sia nella sacralizzazione della guerra a sostegno della cristianizzazione dell'Europa orientale quale si configurò nell'Occidente degli imperatori carolingi e ottoniani.

Guerra contro i pagani e missione: un tragico legame rivelatosi molto presto, a partire cioè dall'ultimo quarto dell'VIII secolo. In un mondo cristianizzato forzosamente ma non intimamente, nelle istituzioni ma non ancora nelle strutture, nei riti ma non nei costumi, affiora – nelle guerre contro i Sassoni o gli Slavi pagani – il tema della scelta fra il battesimo o la morte che il vincitore cristiano propone al vinto infedele. L'incontreremo più tardi, nelle *chansons de geste* che saranno sì specchio della lotta contro l'Islam, ma anche ricordo di quegli eventi lontani. Il cristianesimo che presiedeva a tali atteggiamenti era quello d'impronta veterotestamentaria e apocalittica: un cristianesimo sacrale e regale, con le sue reliquie portate in battaglia, le sue armi benedette, i suoi vescovi-feudatari più esperti nell'arte di schierare le truppe o in quella di stanar l'orso e inseguire il cinghiale che non nelle scienze e nei riti del Signore.

Un cristianesimo ereditato da quello legionario di Teodosio e di Giustiniano e percorso dal possente soffio barbarico dei figli della foresta e della steppa che avevano sì accettato il battesimo, e sinceramente magari, ma senza mai del tutto dimenticare i loro antichi dei signori delle battaglie e delle tempeste. Un cristianesimo quasi senza vangelo.

Ma al principio della crociata non ci sono gli stendardi dell'arcangelo Michele, non le croci-elsa-di-spada. Non solo queste cose, almeno. C'è, prima di tutto, il grande e sotto qualche aspetto repentino sviluppo demografico, agricolo, sociale, economico che prende avvio già durante gli ultimi decenni del X secolo e culmina nel successivo. Definirlo repentino è perché i terreni, scarsamente concimati, tendevano presto a esaurirsi e quindi interi insediamenti contadini potevano trovarsi nella necessità di mutar periodicamente sede.

Protagonista dell'XI secolo è, quindi, la strada, sulla quale s'incontrano i contadini in cerca di terra, i mendicanti, i pellegrini, i predicatori itineranti, i primi mercanti, i girovaghi più vari per ceto e per vocazione, da chi vive d'espedienti a chi cerca l'avventura cavalleresca. In un certo senso, in questi anni, tutti sono un po' – magari per caso – dei pellegrini: nessuno, qualunque sia la ragione principale per cui viaggia, trascura di arrestarsi strada facendo, se li incontra sul suo cammino, nei santuari più o meno famosi che costellano l'Europa, da Santiago de Compostela a Mont-Saint-Michel, da Le Puy a Conques. In Italia, la via che dalle Alpi Occidentali scende per Piacenza e Lucca sino a Roma è la *Via Francigena*, la via dei pellegrini d'Oltralpe: essa conduce oltre la città del papa, sino al santuario di San Michele del Gargano e ai porti pugliesi da dove, passando l'Adriatico e proseguendo attraverso i Balcani, si può giungere a Costantinopoli, immenso reliquiario dalle dimensioni d'un'enorme metropoli. I maggiori e minori luoghi di pellegrinaggio sono collegati da un fitto reticolato di strade sul quale si dispongono, a guisa di tappe, pievi e abbazie all'ombra delle quali si aprono ospizi che offrono quotidianamente cibo e riparo e si organizzano periodicamente giorni di mercato in coincidenza con le grandi feste del santo locale (le «fiere»).

Questa mobilità; questo rigoglio di vita economica e culturale – dai cantastorie delle fiere nasceranno le *chansons de geste*, e non mancheranno pellegrini che, visitando le abbazie, spanderanno attorno la fama delle loro biblioteche – s'inserisce in un mondo feudale ormai in crisi di trasformazione. Alla fine del X secolo, per sedare o quanto meno per contenere le continue guerre fra masnade feudali contrapposte che insanguinavano soprattutto la Francia e impedivano lo sviluppo dei traffici e la vita serena dei centri abitati, i vescovi di alcune diocesi del centro e del sud di quel paese si erano riuniti in sinodi dai quali scaturirono più tardi i movimenti della *pax Dei* e della *tregua Dei*. Nella pratica, prendendo atto dell'endemico stato di guerra, si dichiaravano sotto pena di scomunica intangibili certi luoghi (i mercati, le aree adiacenti i santuari) e certe categorie di persone (i chierici, i pellegrini, gli indifesi in genere), e sacrilego il combattere in certi giorni della settimana. Per assicurare il rispetto di queste prescrizioni, si organizzarono delle «leghe di pace», sorta di armate popolari inquadrate però da feudali o da cavalieri «convertiti», che si incaricavano di punire i violenti e di ridurre alla ragione i riottosi.

Non erano soltanto misure di polizia: dietro le «leghe di pace», non v'erano soltanto guerrieri «pentiti» e bravi contadini stufi del clima d'insicurezza. Il secolo XI è stato un tempo di riforma della Chiesa: riforma istituzionale, certo, ma anche morale. A promuovere entrambe erano alcuni grandi centri monastici: soprattutto l'abbazia di Cluny, grande motore dinamico di tutto il periodo, che patrocinò instancabilmente disboscamenti e costruzioni di nuove chiese, culti di santi e di reliquie e pellegrinaggi. Risale in gran parte ad essa l'iniziativa del pellegrinaggio a Santiago de Compostela, strettamente connesso alla *reconquista* cristiana della Spagna condotta certo dalle milizie cristiane locali, ma anche da cavalieri-pellegrini provenienti dall'altra parte dei Pirenei. Non a caso, la saga di Rolando è legata a un passo pirenaico e alla lotta contro gli ispano-musulmani.

Non erano soltanto i contadini bisognosi di nuove terre, quindi, a muoversi. Sulla strada s'incontravano anche i ram-

polli d'un'aristocrazia feudale impoverita dal rialzo dei prezzi, dal sorgere dell'economia monetaria, dal polverizzarsi dei patrimoni familiari; e i *milites*, i cavalieri che non possedevano sovente altro che le proprie armi e uno o al massimo due cavalli e che battevano le strade d'Europa in compagnia d'uno o d'un paio d'inservienti, ma accompagnati soprattutto dai loro sogni e dalla loro pelle dura. Il «cavaliere errante», figura romantica dell'esistenza effettiva del quale molti hanno dubitato, era una realtà: ma assai meno «bella» (per quanto, dal punto di vista storico, non meno affascinante) di quanto non vorrebbero farci credere i romanzi cavallereschi scritti fra XII e XVI secolo. Nella pratica, doveva trattarsi di poveracci che, brigantaggio a parte, non avevano altra risorsa che l'ingaggio mercenario presso qualche potente. Per questo ceto di guerrieri, la Spagna costituiva una risorsa tradizionale, e non necessariamente dalla parte dei cristiani: non era raro il caso di guerrieri cristiani al servizio degli emiri arabo-ispanici o maghrebini.

La diaspora cavalleresca era comunque un caratteristico segno dei tempi. Caso limite ne furono i Normanni, le cui aristocrazie guerriere si sparsero un po' dappertutto alla ricerca di terre e di danaro. Li troviamo mercenari nell'Italia meridionale, in Asia Minore al soldo degli imperatori bizantini, nell'Inghilterra sassone. In molti casi, ebbero fortuna: come gli Altavilla, che nel giro di pochi decenni si insignorirono di Italia meridionale e Sicilia: o lo stesso duca di Normandia, Guglielmo, che strappò la corona d'Inghilterra: o Boemondo di Taranto, che con la prima crociata sarebbe divenuto nientemeno che principe di Antiochia.

La Chiesa del tempo – e in special modo la grande congregazione cluniacense nonché l'ambiente di prelati e intellettuali che avrebbe avuto la sua massima e politicamente più lucida espressione in Ildebrando di Soana, poi papa Gregorio VII – ebbe la geniale trovata di conferire un senso ecclesiale a queste guerre e a queste conquiste, quindi nell'inculcare in questi guerrieri degli ideali di servizio alla causa cristiana e alla cattedra di Pietro. Dalla Spagna all'Inghilterra alla Sicilia, i conquistatori incedevano recando nella destra il *vexillum Petri*, lo stendardo pontificio concesso loro dal papa che al tempo stesso giustificava e legittimava – almeno dinanzi alla Cristianità occidentale – le loro conquiste e prefigurava una sorta di rapporto feudale tra loro e il capo della Chiesa, dal momento che la concessione dello stendardo era un tipico gesto del signore feudale all'atto dell'investitura d'un vassallo. Nasceva così a poco a poco, su presupposti in apparenza contingenti, un nuovo modo di essere *miles Christi*, «guerriero del Cristo»: fino ad allora, tale espressione era stata usata per i martiri e poi per gli asceti; ora, la si impiegava a indicare quei cavalieri che accettavano di porre le loro forze al servizio della Chiesa. La nuova etica cavalleresca di lotta per la giustizia e di difesa del deboli nacque come etica penitenziale proposta a un ceto di combattenti professionisti per i quali la lotta e il rischio della vita divenivano, ora, mezzo di salvezza spirituale: e in questo è già in nuce l'essenza dello spirito di crociata.

Ma la lotta contro l'Islam, sulla quale si andavano catalizzando queste energie dalla Spagna alla Sicilia, si conduceva anche nel Mediterraneo, e soprattutto nel Tirreno dove le giovani marinerie genovese e pisana andavano consolidando le loro teste di ponte in Corsica e in Sardegna e respingendo intanto dallo specchio d'acque da esse controllato quel che restava dei regni corsari musulmani sorti fra VIII e IX secolo, con le loro tradizionali basi alle Baleari e lungo la costa settentrionale del continente africano. Questa lotta per il predominio sul mare e la sicurezza dei traffici, che condusse i marinai-mercanti cristiani a saccheggiare il porto saraceno di Palermo e a espugnare alcune città costiere nordafricane, comportava – per il fatto stesso di esser condotta contro degli «infedeli» – una tensione religiosa forse rozza, certo non disinteressata (in fondo, si trattava di guerre fra corsari), ma che non si ha motivo di ritenere pretestuosa.

Così, in tutto il bacino mediterraneo-occidentale dalla Spagna alla Sicilia l'Islam – che non era peraltro affatto un'entità unitaria, ma che gli Occidentali immaginavano tale – arretra-

va, per la prima volta dai tempi del Profeta, sotto la spinta d'un Occidente ormai risvegliato. Una Cristianità rifondata attorno al pontefice romano, dalle città rigogliose di merci e di traffici, dai porti colmi di navi ormai protese alle rotte orientali, domandava un'idea-forza nuova che associasse il nome cristiano all'esplosione delle energie di cui si sentiva nuova. Sbocco logico e conseguente, a guardarlo col senno di poi, fu la crociata: non a caso taluni storici hanno definito «precrociate» le imprese cristiane di Spagna, di Sicilia e del Mediterraneo avvenute prima del «fatale» 1095. Ma, sul momento, a caldo, la crociata fu un frutto della contingenza per non dire del caso, una strada intrapresa quasi alla cieca sotto il premere di forze tanto impreviste quanto irruenti.

Il fiore della Cristianità e la schiuma d'Europa

Una storiografia non necessariamente sprovveduta ha per generazioni insistito su un mito storico che trova qualche riscontro nelle fonti stesse della prima crociata, ma che nella sua sostanza è infondato: quello d'una forte minaccia alla fine dell'XI secolo, alla Cristianità orientale e alle frontiere bizantine da parte dei Turchi, spietati guerrieri e musulmani fanatici (come accade sempre ai neofiti). La crociata avrebbe costituito la risposta cristiana a tale minaccia.

Vediamo i fatti. L'arrivo dei Turchi Selgiuchidi nel Vicino Oriente, la loro egemonia sul califfato sunnita di Baghdad, il controllo da essi assunto sulla stessa Terrasanta – secolare mèta di pellegrinaggi cristiani, ma anche musulmani – e il loro dilagare verso la penisola anatolica erano cose che avevano in effetti provocato sulle prime un certo allarme. In Palestina, si erano avute occasionalmente (e contro la tradizione musulmana) delle violenze contro i cristiani delle Chiese locali e i pellegrinaggi ai Luoghi Santi; intanto, ai confini con l'impero bizantino, l'offensiva dell'Islam era ripresa e nel 1071, a Nanzikert, i Selgiuchidi avevano riportato una grande vittoria. Ma si può dire che le cose si fossero arrestate a quel punto. In genere, i

rapporti fra Bisanzio e le corti musulmane d'Anatolia erano buoni, quelli fra la corte di Costantinopoli e le corti califfali di Baghdad (sunnita) e del Cairo (sciita) amichevoli e il *basileus* veniva considerato il naturale protettore dei cristiani residenti in terra musulmana.

Quanto alle comunità cristiane soggette al potere politico dell'Islam e ai pellegrini, entrambi godevano d'un trattamento ispirato a tolleranza e perfino a sentimenti di carità e di simpatia: magari si spillava loro un po' di danaro, ma le violenze erano qualcosa di assolutamente episodico; quanto alle «umiliazioni» che certi pellegrini cristiani narrano con sdegno di aver subìto dagli infedeli, si trattava in genere di questioni di scarso conto. Insomma, nessuna grave minaccia, nessuna speciale violenza poteva giustificare, nello scorcio dell'XI secolo, un massiccio soccorso militare da parte degli Occidentali ai fratelli in Cristo d'Oriente.

Vero è che nella primavera del 1095, durante un concilio tenuto a Piacenza, papa Urbano II aveva ricevuto degli ambasciatori greci venuti, pare, a sollecitare un aiuto militare da parte dei Latini. Ma è probabile che questi cercassero semplicemente di reclutare come mercenari un po' di quei cavalieri pesantemente armati che da decenni figuravano periodicamente ingaggiati negli eserciti imperiali. Del resto, lo scisma d'Oriente del 1054 era ancora fresco, e ben altre dovevano essere le preoccupazioni diplomatiche correnti fra Roma e Costantinopoli.

Ma nel novembre successivo, a Clermont in Alvernia, alla fine di un altro concilio, il papa rivolse ai convenuti una celebre allocuzione rivolta soprattutto all'aristocrazia feudocavalleresca del paese: dopo aver descritto in rapidi e coloriti tratti le sofferenze dei cristiani d'Oriente sotto la fèrula musulmana, esortò quanti avevano fino ad allora messo a repentaglio la vita e la salute eterna dissanguandosi nelle guerre feudali a partire pellegrini in Oltremare e a combattere per la fede. Chi avesse accettato, avrebbe avuto piena remissione dei peccati. Non di conquista della terrasanta si trattava comunque, bensì di aiuto ai cristiani orientali. Insomma, nessun programma preciso oltre quello papale di liberarsi di tanto importuni guerrieri che

turbavano l'Occidente in un momento nel quale era necessaria invece – finito il «periodo caldo» delle lotte per la riforma della Chiesa – un po' di serenità.

L'appello di Urbano II non cadde nel vuoto. A riprova che il vero fine di esso consisteva nel drenare dall'Europa una certa quantità di forze perturbatrici, si noti che, a capo delle truppe crociate che cominciarono senza fretta ad ammassarsi tra Francia, Paesi Bassi e Germania nella primavera del 1096, v'erano alcuni fra i più bei nomi dell'alta aristocrazia feudale che la recente contesa fra il papa e l'imperatore e l'avvio d'una nuova fase economica dovevano aver messo in crisi. I principi che avevano accettato di guidare la spedizione erano uomini come Ugo di Vermandois fratello del re di Francia, Goffredo di Buglione duca della Bassa Lorena, Roberto duca di Normandia e fratello del re d'Inghilterra, Roberto conte di Fiandra, Raimondo conte di Tolosa e marchese di Provenza; più tardi, si sarebbe aggiunto loro anche Boemondo di Taranto, figlio di Roberto il Guiscardo conquistatore dell'Italia meridionale. Insomma, a mettere insieme i loro possessi e i loro diritti, i padroni di mezza Europa: perché accettavano – fede religiosa ed entusiasmo guerriero a parte – di cambiar aria, e per un periodo abbastanza lungo del quale oltretutto avevano coscienza, dato che taluni fra loro partirono con la famiglia e dopo aver sistemato i problemi della successione?

Evidentemente, era un'alta aristocrazia in crisi. Se i poveri cavalieri partivano spronati dalla mancanza di terre e di danaro, i principi partivano perché in un modo o nell'altro rimasti emarginati nel processo di assestamento continentale dopo i gravi avvenimenti della seconda metà del secolo. Qualcuno di loro pagava il fio d'essersi mantenuto fino all'ultimo fedele alla causa «sbagliata», quella dell'imperatore Enrico IV contro il papa; altri erano rimasti sconfitti o si erano trovati in condizioni d'inferiorità nelle loro questioni dinastiche, come il duca di Normandia o il principe di Taranto che avevano nei loro famigliari i loro avversari più duri. Insomma, falliti di lusso alla ricerca d'un'occasione per rifarsi o interessati a far passare un

po' di tempo prima di rientrare nelle loro terre e riprenderne il governo, pacificati o perdonati.

Ma l'appello di Clermont aveva trovato altre forze pronte ad accoglierlo. Durante tutto il secolo l'Occidente, e soprattutto certe città dell'Italia padana, della Germania renana, della Fiandra, erano state percorse da una quantità di movimenti religioso-popolari che si erano configurati (come i celebri «patarini») come fiancheggiatori e spesso coprotagonisti della riforma della Chiesa, ma che avevano ben presto rivelato un aspetto «rischioso» nel loro carattere radicale e antigerarchico, nella loro carica escatologica tesa al sogno d'una Chiesa rinnovata secondo il modello della vita apostolica, una Chiesa povera. Anche nelle campagne, predicatori e profeti vaganti, di condizione spesso non facile a cogliersi, parlavano alle folle del regno di Dio che era alle porte. Questi sentimenti, queste attese, avevano ormai nel pellegrinaggio uno dei loro sbocchi più caratteristici: non c'è da meravigliarsi che l'appello di Clermont, ripreso e rimbalzato di bocca in bocca, avesse innescato – ben oltre le sue prospettive – un movimento di massa.

Tuttavia, in quei lontani fatti, c'è molto che ancora ci sfugge. Quei grossi gruppi di gente male o nient'affatto armata che prese la via dell'est pregando e depredando, sterminando le comunità ebraiche delle città renane e danubiane e desolando i villaggi contadini dei Balcani, giunte a Costantinopoli si accamparono alla periferia della città come uno spaventoso esercito di accattoni: i funzionari imperiali procurarono precipitosamente il loro passaggio in Asia, dove essi furono quasi totalmente sterminati dai Turchi, salvo qualche epigono che si accodò alle sopraggiunte colonne dei baroni. Eppure quegli oscuri fanatici cenciosi tennero alta durante tre lunghi anni di battaglie e di stenti la bandiera del loro cristianesimo millenario ed egalitario, continuando a comportarsi come se vedessero nei cavalieri e nel clero degli avversari dal punto di vista tanto sociale quanto spirituale; essi restano per noi un'incognita inquietante. I nomi dei predicatori vaganti o dei cavalieri spiantati che li guidavano – un «Pietro l'Eremita», un «Gual-

tieri Senza Averi» – restano sospesi fra cronaca e leggenda, poco più reali di personaggi da *chanson de geste*. Una canzone epica ci parla della misteriosa confraternita dei «Tafuri», strani poveri che della povertà hanno fatto il loro distintivo, quasi inermi eppur ferocissimi in battaglia, temuti dai cavalieri stessi quasi quanto dai Turchi, delle carni dei quali essi si sfamano dopo il combattimento.

Quel che sembra insomma di scorgere con una certa chiarezza – in quest'elemento «popolare» della crociata, disprezzato dai baroni perché a livello militare e disciplinare doveva essere un bell'impiccio, e guardato con sospetto dagli ecclesiastici – è la fine disperata e a suo modo eroica delle speranze più radicali offerte dalla riforma della Chiesa che, aperta all'insegna della lotta contro la gerarchia mondana e corrotta, si era chiusa (e non certo contro i programmi dei capi della riforma; forse però contro le illusioni di molti di coloro che l'avevano appoggiata) in una grande rivoluzione morale e istituzionale, ma al tempo stesso in una vigorosa restaurazione gerarchica. Forse, sui campi dell'altopiano anatolico, fra i gioghi del Tauro, nelle pietraie di Giudea, è morta (e non solo in senso traslato) quella parte della «pataria» che non ha avuto né la disciplina sufficiente ad accettare il nuovo ordine imposto nella Chiesa dai seguaci e dai successori di Gregorio VII, né il coraggio di passare risolutamente alla contestazione o addirittura all'eresia.

Pure, nei tre secoli successivi e forse anche oltre, uno spettro si è aggirato per l'Europa: quello della crociata popolare: lo vediamo affacciarsi nei vari momenti a metà fra pellegrinaggio e rivolta, fra *pogrom* antigiudaico e sommossa a carattere sociale. Questi poveri a tratti inferociti o ispirati alla ricerca della Gerusalemme Celeste sulla terra si chiameranno, volta per volta, «fanciulli», «innocenti», «pastorelli», «incappucciati» e così via; carismatici visionari o sinistri mestatori li guideranno; di solito, le loro imprese finiranno tragicamente nel loro stesso sangue, ma la loro sete e fame di giustizia arriverà a farsi sentire fino a molto lontano, fino alla «guerra dei contadini» della Germania del primo Cinquecento e al «regno» anabattista di Giovanni da Leida.

Una grande incognita. Non la sola, del resto, di quella grande spedizione che iniziatasi nel 1096 si concluse tre anni dopo, nel luglio 1099, con la presa di Gerusalemme. A ben guardare l'intera impresa fu un assurdo inspiegabile, un enigmatico nonsenso: e la cosa più incomprensibile è che riuscì. O meglio: che riuscì potremmo affermarlo, se si potesse anche ammettere che il suo scopo era la presa di Gerusalemme; senonché lo divenne tardi, quando non v'era altra scelta né altra via d'uscita. Ma, fino ad allora, che cos'era stata?

Durante l'intero 1096 Urbano II aveva constatato con meraviglia – e, sembra di capire, anche con preoccupato disappunto – che il sassolino da lui gettato a Clermont stava divenendo una valanga: addirittura i novizi d'interi monasteri chiedevano di partire, mentre c'era chi abbandonava la famiglia e i beni: la crociata rischiava di scardinare l'ordine sociale, di dissolverlo in un vento di «santa» follia... Dall'altra parte del mare, a Costantinopoli, l'imperatore di Bisanzio, che avrebbe assoldato volentieri qualche decina o qualche centinaio di quei meravigliosi cavalieri pesanti tutto orgoglio e barbarie, non sapeva cosa fare di quelle migliaia di pellegrini incivili e turbolenti. L'avvio della campagna militare vera e propria fu un disastro, l'attraversamento dell'Anatolia in piena estate una pazzia: non v'erano né programmi, né unità di comando, né infrastrutture logistiche, né piani di marcia. Pure, attraverso inenarrabili sofferenze e prove di coraggio paragonabili solo ad altrettanto grandi prove di ferocia, quest'accozzaglia di principi semifalliti, di cavalieri incolti, di fanatici straccioni riuscì a varcare il Tauro, a conquistare una quantità di fiorenti centri della Cilicia e della Siria, a impadronirsi di città prestigiose come Antiochia ed Edessa, a strappare all'Islam la stessa Città Santa.

Un elemento di spiegazione può esser dato dal fatto che l'Islam dell'intera area siro-libanese-anatolica era profondamente disunito e conteso fra i califfati rivali, e che non era facile capire, per chi si vide arrivare addosso la valanga crociata, che cosa stesse accadendo. È un fatto che la prima crociata riuscì laddove le altre, assai meglio organizzate, fallirono l'una dietro l'altra.

I principati franchi di Siria

«Ecco che noi, che fummo occidentali, siamo diventati orientali. L'Italico e il Franco di ieri, una volta trapiantato, è divenuto un Galileo o un Palestinese (...) perché chi laggiù era povero, qui per grazia di Dio ha ottenuto l'opulenza; chi non aveva che qualche soldo, qui possiede dei tesori; chi non godeva neppure di un modesto possesso, qui si vede fatto padrone d'una città intera. Perché dunque tornare, dal momento che abbiamo trovato un tale Oriente?».

All'indomani della conquista della Terrasanta uno dei più intelligenti cronisti della crociata, Fulcherio di Chartres, scriveva queste parole colme di letizia, quest'inno dei figli della Nuova Israele finalmente giunti nella loro Terra Promessa. E tale la Palestina doveva sembrare davvero, con la sua terra leggera che si lavorava facilmente e – a patto di disporre di un filo d'acqua – donava messi copiose, ai guerrieri e ai contadini abituati ai terreni pesanti, alle foreste così ardue a dissodarsi, alle brughiere inospitali. E poi, ancora, la frutta fresca dai dolci sapori e dai colori splendidi, l'ombra dolce delle oasi e dei giardini, le città bianche dai bazaar allietati dalle tinte delle stoffe preziose e odorosi di spezie. Predecessori anche in ciò dei moderni colonialisti, i crociati s'innamorarono delle terre conquistate: il «mal d'Asia», per la cultura europea, cominciò da allora...

Ma quel mondo che agli uomini del nord poteva sembrar favoloso, era in realtà – e per causa loro – agonizzante. Ci volle un buon quarto di secolo (fino alla presa di Tiro del 1124) prima che i «Franchi» – come gli Orientali chiamavano gli occidentali – riuscissero a impadronirsi stabilmente della costa siro-libano-palestinese e della sottile fascia d'entroterra sino al Giordano e al Mar Morto. In questa prima fase della conquista, i crociati si erano comportati con stolta quanto barbarica imprevidenza: del tutto privi d'esperienza relativa ai territori che stavano conquistando e di comprensione culturale per le popolazioni di questi (all'inizio erano perfino incapaci di distinguere un cristiano orientale da un Ebreo o da un musulmano), avevano trattato l'area di conquista come un grande

campo da saccheggiare. Il massacro, la ruberìa indiscriminata, lo stupro furono la sola metodologia d'approccio al mondo siro-palestinese che essi seppero produrre. Ancor peggio si comportavano i marinai genovesi, pisani, veneziani che appoggiavano dalla parte del mare le campagne militari costiere: in cambio del loro efficace aiuto nella conquista dei centri litoranei, essi chiedevano il bottino e al massimo, più tardi, un quartiere nel quale impiantare i loro fondaci.

Questa politica, che sarebbe stata atroce ma realistica se si fosse trattato di passare sulla Terrasanta come un ciclone e di tornare ai castelli e ai villaggi d'origine, si rivelò suicida nella misura in cui molti crociati decisero di stabilirsi con le rispettiva famiglie nelle terre conquistate: soluzione in parte naturale e addirittura necessaria viste le scelte che, ponderate o no, erano state fatte quando parecchi erano partiti dall'Europa tagliandosi dietro i ponti (non si stava marciando verso la Gerusalemme Celeste? Non ci si avviava a conquistare un Cielo Nuovo e una Terra Nuova?). L'oscura e confusa ansia millenaristica che aveva indotto tanta gente a partire dopo essersi scossa dai calzari la polvere d'Europa, andava a poco a poco lasciando il posto alla presa di coscienza del fatto che quella sita fra Mar di Levante e Giordano era ormai la loro nuova patria. Assistiamo così alla nascita d'una «coscienza coloniale».

Intanto, l'Occidente si era entusiasmato alle gesta dei liberatori del Santo Sepolcro e si aspettava naturalmente da loro che le conquiste fossero mantenute: ecco un nuovo grosso problema, in fondo più arduo a risolversi che non quello della conquista stessa. Certo, i marinai genovesi, pisani e veneziani non si ponevano troppi problemi. Essi restavano ben attaccati alle loro fiorenti città europee; andavano comunque rendendosi conto anche da parte loro che era necessario assicurarsi delle solide teste di ponte su un litorale al quale giungevano dal Golfo Persico e dal Mar Rosso le carovane cariche delle preziose merci del profondo Oriente.

Era ormai chiaro che alla lunga la politica di saccheggio e di sterminio si sarebbe tradotta in un suicidio degli stessi conquistatori. I pochi musulmani ed Ebrei superstiti dalle città

conquistate fuggivano verso la Siria e verso l'Egitto portandosi dietro i loro cari superstiti, il po' di masserizie che erano riusciti a racimolare e a salvare e, soprattutto, il loro odio, la loro rabbia, la loro disperazione. Se la croce era stata fino ad allora, fra loro, un segno disprezzato, ora essa era diventata oggetto di rancore e di cieca paura. Quello che rimaneva d'un tessuto urbano, portuale e viario fra i più antichi e floridi dell'intero bacino mediterraneo stava ormai cedendo il passo alla desolazione: le carovane non giungevano più agli emporî del litorale; le campagne, rimaste prive di chi le lavorasse, inaridivano; lo splendido artigianato locale – stoffe, vetrerie, metalli sbalzati – languiva per mancanza di manodopera specialistica. E a che cosa mai poteva servire, agli stessi conquistatori, aver fatto il deserto e chiamarlo regno di Dio?

Così, i crociati si resero finalmente conto che non bastava trasformare le croci in moschee e drizzar croci dorate sulle torri della città. La crociata non era finita con la presa di Gerusalemme: cominciava allora. I principi e i prelati (e i cavalieri diventati principi, e i chierici trasformati d'urgenza in prelati) posero da canto le loro aspre rivalità e si diedero a organizzare le terre conquistate secondo i criteri feudali dell'Occidente, non senza tuttavia prendere atto e tener conto, in un qualche modo, d'una realtà profondamente diversa e che pian piano cominciavano a comprendere. Si elesse prima una sorta di governatore straordinario di Gerusalemme e dintorni, l'«Avvocato del Santo Sepolcro», nella persona di Goffredo di Buglione; ma ben presto, scomparso questi, si addivenne alla più solida scelta monarchica. Primo re «latino» – o «franco» – di Gerusalemme fu Baldovino di Boulogne, fratello di Goffredo, che inaugurò una monarchia feudale sul modello di quelle europee, distribuendo città e villaggi in feudo ai suoi fedeli. Intanto, a nord del territorio direttamente controllato da lui e dai suoi vassalli (e grosso modo corrispondente all'odierno stato d'Israele) si stavano organizzando dei principati feudali fondati da altri capi della prima crociata: la contea di Edessa (conquistata nel 1098 dallo stesso Baldovino), il principato di Antiochia fondato da Boemondo di Taranto, la contea di Tripoli

organizzata da Bertrando, figlio di Raimondo di Tolosa. I legami istituzionali fra il re di Gerusalemme e questi grandi principi rimasero sempre in qualche misura ambigui, sospesi fra il rapporto vassallatico e quello federativo. Pian piano, comunque, l'ordine s'impose e l'intera area urbana e rurale soggetta agli Occidentali (un'area che, nel periodo di sua maggior espansione durante il secondo quarto del XII secolo, andava dalle montagne del Taro e dal golfo di Alessandretta fino al Sinai e al golfo di Aqaba) tornò a fiorire; si riuscì a mantenervi o a richiamarvi gruppi di artigiani, di mercanti e di agricoltori musulmani o ebraici, e l'antica tradizione di più o meno cordiale vicinato fra genti di stirpe e religione diverse – un «carattere originale» del Vicino Oriente – ebbe il sopravvento. I rudi occidentali impararono dalle comunità che avevano assoggettato non solo l'uso dell'arabo (e anche del greco, dell'ebraico, del siriaco) e di tutta una quantità di tradizioni, consuetudini, accorgimenti che servirono loro a viver meglio in quelle contrade nelle quali l'arte del viver bene era (a differenza che in Europa) tanto raffinata: essi vi appresero anche l'arte e la misura orientali del ben governare, l'arte per loro difficile della tolleranza religiosa. Nasceva così ben presto una società di parte almeno disposta all'integrazione, dove fra l'altro i matrimoni misti (anche negli alti strati della società, fra nobiltà crociata e aristocrazia sirocristiana e armena) erano frequenti. Una società «coloniale», che un intelligente osservatore arabo del XII secolo, Usama ibn Munqidh emiro di Shaizar, descrive ad esempio così:

> «Ci sono dei Franchi alcuni che, stabilitisi nel paese, han preso a vivere familiarmente con i musulmani, e costoro son migliori di quelli che sono ancor freschi dei loro luoghi d'origine (...). Venimmo alla casa di un cavaliere di quelli antichi, venuti con la prima spedizione dei Franchi. Costui, ritiratosi dall'ufficio e dal servizio, aveva in Antiochia una proprietà del cui reddito viveva. Fece venire una bella tavola, con cibi quanto mai puliti e appetitosi. Visto che mi astenevo dal mangiare, disse: "Mangia pure di buon animo, che io non mangio del cibo dei Franchi, ma ho delle cuoche egiziane, e mangio solo di quel che cucinano loro: carne di maiale in casa mia non ne entra!"».

Se per giungere a risultati del genere la società laica ebbe bisogno di un *iter* abbastanza lungo, quella ecclesiastica per contro seppe organizzarsi rapidamente. In quella terra d'antiche tradizioni cristiane, si trattava tutto sommato soltanto d'istituire un'organizzazione ecclesiastica dipendente dal patriarca latino di Gerusalemme e di subordinarle di diritto o di fatto le varie gerarchie delle Chiese orientali.

Restava comunque il problema della difesa. I conquistatori della Terrasanta erano poche migliaia fra cavalieri e non, e molti, sciolto il voto, se ne erano tornati in Europa. Ma il paese aveva bisogno di venir presidiato continuamente: infatti, passato il primo istante di disorientamento, l'Islam sirogidano ed egiziano cominciava a passare al contrattacco, mentre le strade interne del paese e le aree suburbane non erano affatto sicure. V'erano, sì, pellegrini che giunti dall'Occidente si sobbarcavano con entusiasmo l'onere di una campagna militare: ma poi ripartivano. Per il presidio delle frontiere e la difesa dei pellegrini inermi si erano semmai organizzati liberi gruppi di cavalieri che, a titolo penitenziale, sceglievano di rimanere in Terrasanta per difendervi le conquiste cristiane e per vivere in comunità e in povertà nei luoghi che aveva veduto il Salvatore. Nasceva una singolare, quasi paradossale – in quanto guerriera – applicazione alle necessità contingenti del principio della «conversione» alla vita monastica, uno dei principi che in Occidente aveva costituito il lievito della vita della Cristianità.

Col tempo, quelle «fraternità» si trasformarono in veri e propri ordini religiosi, acquartierati in caserme-abbazie disposte lungo i confini e nei punti strategici del deserto a guardia delle piste carovaniere. Le loro regole si ispirarono variamente alla matrice benedettina (o alle norme canonicali d'origine agostiniana) e trovarono un estimatore d'eccezione nel più grande mistico dell'Occidente di allora, Bernardo di Clairvaux, che in un breve ma famoso scritto – il *De laude novae militae* («In lode della nuova cavalleria») – propose la loro vocazione militare come simbolo esteriore del combattimento spirituale da combattersi contro il peccato.

Nacquero così gli ordini religioso-militari dei «Poveri Cavalieri del Cristo» (più tardi detti «Templari»), dei «Cavalieri di San Giovanni», (detti «Ospitalieri»), poi dei «Cavalieri di Santa Maria» (detti «Teutonici»). Anche in Spagna, una situazione per parecchi versi analoga a quella siropalestinese (un'altra società «coloniale» con analoghi problemi d'integrazione e con una frontiera insicura e bisognosa d'esser presidiata) produsse ordini analoghi; e la stessa cosa accadde lungo un'altra frontiera della Cristianità, quella ad est dell'Oder, dove i cavalieri, i mercanti e gli agricoltori tedeschi fondarono porti e città, castelli e abbazie, evangelizzando i popoli slavi e baltici con il terrore ma anche creando le basi d'una grande cultura e di una solida rete economica e amministrativa.

Di questo mondo ammirevole e sconcertante, i Templari rimangono l'incognita ancor più indecifrabile. Guerrieri coraggiosi e spietati e abilissimi banchieri, odiati come nessun altro «franco» dai musulmani eppure in frequenti contatti – e non solo culturali – con l'Islam, fedeli al loro voto di personale povertà eppure membri di un ordine che ai primi del Trecento fu sciolto sotto accuse infamanti, in un clima equivoco e persecutorio. Essi hanno lasciato, con le loro chiese, i loro castelli e la loro leggenda, l'ombra inquietante dei loro mantelli bianchi sull'Europa e sull'Oriente. Molte fonti europee attribuiscono loro vizi e peccati: magia nera e sodomia, crudeltà e usura; per contro, i loro acerrimi avversari arabi ce ne hanno lasciato un quadro improntato spesso a simpatia, ad ammirazione, ad amicizia. Ascoltiamo ancora una volta il sensibile e raffinato emiro Usama:

> «Quando visitai Gerusalemme io solevo entrare nella moschea al-Aqsa, al cui fianco c'era un piccolo oratorio, di cui i Franchi avevan fatto una chiesa. Quando dunque entravo nella moschea al-Aqsa, dov'erano insediati i miei amici Templari, essi mi mettevano a disposizione quel piccolo oratorio per compiervi le mie preghiere».

Terrasanta, Spagna, Baltico: dovunque ordini religioso-militari, dovunque crociati. La crociata era appena nata, il nome con il quale noi la indichiamo oggi correntemente non era an-

cor usato, e già i suoi primitivi obiettivi si modificavano, si distorcevano, si ampliavano, si diluivano. Prima soccorso all'Oriente cristiano, poi conquista e conservazione dei Luoghi Santi, poi trasformazione dei crociati in coloni e in monaci-cavalieri, quindi ancora nuovi fronti crociati in Spagna e nel nord-est europeo, infine come vedremo crociate interne alla stessa Cristianità. Più che un'utopia la crociata è una sorta di Proteo dalla mille forme, sempre la stessa eppur sempre diversa.

La «galassia crociata»

Il regno di Gerusalemme e i principati adiacenti non si possono certo considerare delle semplici entità politiche «occidentali», ma non sono mai neppure riusciti a divenire entità politiche «orientali». Rispetto all'Occidente, essi non hanno mai acquistato autonomia né spirituale, né economica, né politica, né militare. Del resto, non l'hanno mai cercata: al contrario! Essi avevano bisogno del papato e della Cristianità latina per mantenere la loro legittimità storica; dei pellegrini occidentali, che assicuravano loro – al pari dei mercati latini – i legami con la madrepatria e la giustificazione così spirituale come economica; di periodici aiuti militari dall'Europa contro un Islam in via di riorganizzazione e di consolidamento.

L'organizzazione delle grandi crociate del XII e del XIII secolo scandisce la crisi e l'agonia dei principati franco-siriaci. Tutte quelle spedizioni, nonostante vi prendessero spesso parte i più grandi sovrani della Cristianità, si conclusero con più o meno clamorosi fallimenti e costituirono in tutto o in parte delle manovre diversive rispetto al dichiarato scopo primario della difesa o del recupero della Terrasanta. La seconda crociata (1147-48) si organizzò in seguito alla caduta di Edessa nelle mani dell'*atabeg* («governatore») di Aleppo e Mosul; fu predicata dallo stesso Bernardo di Clairvaux e guidata dai re Corrado III di Germania e Luigi VII di Francia: ma s'infranse sotto le mura di Damasco, logorandosi in un assedio tanto assurdo (i

Damasceni avrebbero potuto essere degli alleati contro l'*atabeg*) quanto vano. La terza crociata ebbe la sua principale causa nella commozione in Europa sollevata dalla riconquista musulmana di Gerusalemme effettuata nel 1187 da un grande condottiero curdo al servizio del califfo di Baghdad, Salah ed-Din (che noi conosciamo come «il Saladino»). L'impresa, guidata dall'imperatore Federico I, dai re di Francia Filippo II Augusto e d'Inghilterra Riccardo Cuor di Leone, si concluse con un nulla di fatto. L'imperatore morì in viaggio e i due sovrani di Francia e d'Inghilterra – peraltro rivali fra loro – si limitarono a dare un contributo alla riorganizzazione del regno crociato con una nuova capitale nella città portuale di Acri e permisero la fondazione di un nuovo regno crociato nell'isola di Cipro.

Dalla perdita di Gerusalemme l'idea di crociata trasse un primo importante spostamento: si trattava non più di difendere, bensì di recuperare la Città Santa. Tale il programma dei pontefici del Duecento, da Innocenzo III in poi: ma sarebbe rimasto inadempiuto. La quarta crociata, a capo della quale erano alcuni nobili francesi, tedeschi e italosettentrionali, ma che in realtà fu gestita soprattutto dal doge di Venezia Enrico Dandolo, il quale provvide la flotta per il viaggio, non giunse mai in Terrasanta: i crociati si fermarono a Costantinopoli dove, approfittando di una crisi dinastica, s'impadronirono della città e dell'intero impero bizantino che smembrarono fra loro dando vita all'esperimento del cosiddetto «impero latino di Costantinopoli» (1204-1261), autentica beneficiaria del quale fu la repubblica di San Marco che poté monopolizzarne i traffici. A Costantinopoli, con la presa da parte dei crociati, si erano ripetute scene di barbarie che tuttavia gli occidentali ornarono dei colori della fede religiosa e del senso di meraviglia dinanzi alle fiabesche ricchezze bizantine. Ascoltiamo un «povero cavaliere» francese testimone oculare dell'impresa, il guerriero e cronista Roberto di Clari:

> «Dopo la presa della città e dopo che i pellegrini furono acquartierati, come vi ho già narrato, e dopo che i palazzi furono occupati, vi si trovò una straordinaria quantità di ricchezze. Il palazzo di Bucoleon era così ricco e così fatto che vi racconterò come.

Dentro questo palazzo, che il marchese (di Monferrato) aveva occupato, c'erano cinquecento sale tutte comunicanti e rifinite a mosaico d'oro; c'erano ben trenta chiese fra grandi e piccole. Una, che si chiamava la Santa Cappella, era così ricca e nobile che non v'era serratura né chiavistello né altro infisso che fosse di ferro, ma tutti erano d'argento; né c'era colonna che non fosse di diaspro o di porfido o di sontuose pietre preziose. Il pavimento della cappella era di marmo bianco così levigato e traslucido che pareva cristallo; e la cappella era tanto ricca e splendida che se ne potrebbe adeguatamente descrivere la bellezza. Entro questa cappella si rinvennero molti antichi reliquiari: vi si trovarono due pezzi della Vera Croce grandi come la gamba d'un uomo e lunghi mezza tesa; vi si trovò il ferro della lancia dalla quale Nostro Signore ebbe il costato trafitto e i due chiodi che Egli ebbe confitti attraverso le mani e attraverso i piedi; vi si trovò in una fiala di cristallo gran parte del suo sangue; vi si rinvenne la tunica che aveva indossato, che Gli fu tolta quando lo condussero al Monte Calvario; vi si trovò la benedetta corona con cui fu incoronato, fatta di giunchi marini acuminati come spade; vi si trovò anche la veste di Nostro Signore, e la testa di monsignor Giovanni Battista e tanti altri reliquiari che non vi potrei descrivere né dei quali vi saprei dire con esattezza il numero».

Innocenzo III non approvò l'avventura di Costantinopoli; pure vi si adattò, scorgendovi se non altro un mezzo provvidenziale per la soluzione dello scisma d'Oriente. Comunque, durante il concilio del 1215, ribadì che uno dei principali doveri della Cristianità rimaneva il *passagium generale*, la crociata per il recupero di Gerusalemme. Si organizzò così una nuova impresa, sotto la guida del legato pontificio cardinal Pelagio; essa adottò una strategia nuova, attaccando i grandi porti egiziani del delta del Nilo. Si pensava così che il sultano del Cairo, l'economia del quale si reggeva essenzialmente sui traffici di Alessandria e di Damietta, avrebbe volentieri ceduto Gerusalemme pur di indurre i crociati a sgombrare un'area tanto vitale dei suoi territori. Ma la campagna, condotta senza tener conto del regime delle acque del Nilo, finì in un disastro.

È incerto se si possa davvero considerare una crociata quella condotta, nel 1228-29, dall'imperatore Federico II: strana

crociata, dal momento che fruttò al suo capo la scomunica di papa Gregorio IX. Il fatto era che il sovrano svevo negoziò col sultano del cairo Malik al-Kamil, discendente del Saladino, il ritorno pacifico d'una parte della città di Gerusalemme ai cristiani: il che dette luogo a un equilibrio molto precario, che andò a monte nel 1244 allorché la Città Santa venne presa d'assalto e conquistata dai nomadi provenienti dal Kwarezm e spinti a ovest dall'incalzare dell'ondata mongola.

E, con i Mongoli di Genghiz Khan e dei suoi eredi e successori, un altro capitolo si apre nella storia delle crociate. Il fatto che i principi mongoli avessero fama di tolleranza religiosa e addirittura di filocristianesimo (si ebbero allora, in Europa, confuse notizie sull'esistenza di comunità cristiane – cioè nestoriane – nell'Asia centrale ed orientale) dette luogo a illusioni appoggiate, fra l'altro, a speranze profetiche e a computi astrologici: si vagheggiò d'un'alleanza fra Occidentali e Mongoli che avrebbe stretto l'Islam in una morsa. La celebre leggenda del favoloso re-sacerdote cristiano d'Asia, il «Prete Gianni», favorì queste illusioni; esse tuttavia svanirono col disgregarsi dell'immenso impero mongolo e col passaggio all'Islam, l'uno dopo l'altro, dei khan che – dalla Russia meridionale alla Persia – se ne divisero le spoglie.

La storia delle crociate come storia delle imprese militari nel Vicino Oriente volte alla conquista della Terrasanta si conclude, a parte qualche episodio avventuroso di minor portata, con le due sfortunate spedizioni di Luigi IX re di Francia: quella del 1248 contro l'Egitto che finì con l'imprigionamento di quel sovrano costretto a riscattarsi ad alto prezzo, e quella del 1270 contro l'obiettivo ancor più sviante del regno di Tunisi, ad attaccare il quale Luigi era stato indotto dalla politica del fratello Carlo I d'Angiò re di Napoli. Durante questa seconda spedizione il re di Francia avrebbe trovato la morte.

Da allora in poi gli Occidentali, stanchi di inutili e costose spedizioni, abbandonarono di comune tacita intesa i principati Franchi di Siria al loro destino; da parte loro, i sultani d'Egitto completarono in pochi decenni la riconquista del territorio siro-palestinese, e – un po' per eliminare dei concorrenti ai

porti egiziani, un po' per dissuadere gli Europei da tentare ulteriori spedizioni – smantellarono sistematicamente gli empori costieri degli ex principati crociati, condannando l'intera area a una «vocazione alla povertà» destinata a durare per molti secoli. L'ultima piazzaforte crociata, Acri, cadde nel 1291 dopo una strenua, eroica difesa condotta dai Templari.

Ma, se la crociata in Terrasanta veniva posta da canto, i crociati coglievano altre vittorie e altre «glorie», magari meno pie. La crociata riempiva di sé l'Occidente: ma non era più quella di Goffredo di Buglione. Nel corso del Duecento la Curia pontificia mobilitò i suoi canonisti e i professori delle nascenti università per elaborare un diritto della crociata che, canonisticamente appoggiato alla dottrina disciplinare dei voti solenni, trasformò quello ch'era stato un generoso ideale in un formidabile strumento di pressione sia giuridico-politica sia fiscale. Per la crociata si raccoglievano elemosine e donazioni; ma, soprattutto, si raccoglievano speciali imposte, le «decime». I collettori pontifici delle decime, i banchieri che ne gestivano l'appalto o la raccolta, i frati mendicanti che incitavano a donare generosamente per la santa impresa estorcendo somme ai morenti oppure chiedendole in suffragio delle anime dei defunti, divennero un avido esercito deriso ma anche temuto – e odiato – nell'intera Europa. Ma la disciplina dei voti, ne permetteva la pèrmuta e il riscatto: non solo il danaro raccolto per uno scopo si poteva – legittimamente sotto il profilo formale – utilizzare per uno scopo considerato equivalente o migliore, ma lo stesso si poteva fare con i voti degli uomini. Una volta commessa, sotto i più vari impulsi (compreso l'entusiasmo suscitato da un predicatore famoso, la commozione e via dicendo), l'imprudenza di prendere la croce, si poteva uscirne – e se ne usciva di fatto – solo versando una certa somma di danaro, che serviva o che sarebbe dovuta servire ad allestire il prossimo esercito della croce. Sotto il profilo delle indulgenze, partir crociato o armare un combattente crociato si equivalevano.

Ma si andava più oltre. La gestione sempre più diretta della gran «macchina crociata» da parte della Curia aveva fatto subìre all'impresa e ai concetti che l'animavano un lento ma anche progressivo slittamento di scopi: da difesa della Terrasanta a difesa della Chiesa e della Cristianità in genere, e infine a servizio della Santa Sede contro i suoi nemici, religiosi prima, politici poi. Erano legittimamente crociati, al pari dei combattenti in Terrasanta, quelli di Spagna e del nord-est europeo: spettavano loro le medesime indulgenze, le medesime prerogative giuridiche e spirituali. Ma vi fu di più. Fin dai primi del Duecento, si era risolto di stroncar con la forza l'eresia catara che aveva in Provenza il suo centro. Quella contro gli «Albigesi» fu, dal punto di vista formale, un'altra vera e propria crociata, i cui partecipanti poterono godere dei medesimi privilegi materiali e spirituali (esenzioni da certe tasse, sospensione dei procedimenti a loro carico e così via) previsti per chi andava a combattere i saraceni. V'era, in fondo, una logica in questo: non erano forse gli eretici – come si andava proclamando – «peggiori dei saraceni»? Ma agli eretici si poteva finir con l'equiparare, usando adeguatamente lo strumento della scomunica, gli avversari politici del papato. Ed ecco le vere e proprie crociate politiche, quelle ad esempio bandite nel Duecento e nel Trecento contro i vari signori ghibellini della penisola italica, alcuni soltanto dei quali potevano essere seriamente sospettabili di simpatie ereticali. La voce di Dante, che si scaglia violentemente contro la pratica della crociata bandita contro i cristiani, dà solo una lontana idea dell'orrore che essa dovette sollevare e che del resto si coglie in questa pagina tremenda d'un cronista peraltro insospettabile di simpatie ghibelline, Salimbene da Parma. Così lo scrittore francescano descrive la crociata predicata contro i da Romano che avevano per anni terrorizzato i guelfi del Veneto:

> «(il cardinale Ottaviano degli Ubaldini) predicò la crociata contro il malefico Alberico (da Romano), e chiunque avesse preso la croce e fosse andato in guerra o avesse finanziato l'invio di qualcuno al posto suo avrebbe ricevuto l'indulgenza plenaria per tutti i suoi peccati. Per il potere di Dio Onnipotente e dei santi apostoli Pietro e Paolo, nonché per l'autorità di legato che egli stesso aveva ricevuto dalla Santa Sede, confermò solennemente a tutti la concessione dell'indulgenza. Tutti presero quindi ardire e accettarono la croce dal piccolo al grande, dall'uomo alla don-

na. (...) Alberico morì di mala morte, con la moglie, i figli e le figlie. Coloro che li uccisero estrassero dalle carni dei suoi figlioletti ancora vivi le ossa e con queste percossero in faccia i loro genitori; poi legarono moglie e figlie di Alberico a dei pali e le bruciarono. E quest'ultime erano ancora vergini e bellissime fanciulle, e non avevano colpa alcuna: ma la loro innocenza e la loro bellezza non valsero a risparmiarle, dato l'odio che i loro genitori avevano accumulato (...)».

Contro una tanto profonda degenerazione dello spirito crociato, è comprensibile che si levassero ben presto voci di protesta. Già i rovesci di tutte le crociate successive alla prima avevano provocato – in un modo tutto sommato convinto della giustizia immanente di Dio – dubbi, perplessità, dissensi. *Deus vult* («Dio lo vuole») era stato il grido di guerra dei vincitori del 1099: ma ora che le armi della croce venivano sistematicamente sconfitte dagli infedeli c'era da chiedersi che cosa Iddio volesse veramente. Lo stesso Bernardo di Clairvaux, nel trattato *De consideratione*, si era interrogato sui peccati dei cristiani che avevano potuto indurre il Signore a provarli così duramente. Ma sulla sfiducia nei confronti della crociata contro gli infedeli si appoggiava appunto l'iniziativa sostitutiva della crociata contro i cristiani. Il grande «cardinale Ostiense», vale a dire il canonista Enrico di Susa, chiuse in pieno Duecento la questione teorica affermando che, nella misura in cui gli infedeli si limitavano a minacciare la cristianità dal di fuori mentre gli eretici la distruggevano più gravemente dal di dentro, la *crux cismarina* era di gran lunga più santa e più meritoria della *crux transmarina*.

Non che fosse facile persuadere di ciò l'opinione pubblica. Perfino molti mistici levarono la loro voce contro la crociata, sia contro quella rivolta a battere gli infedeli, che Iddio sembrava non favorire più, sia quella contro i cristiani, che pareva ben più scandalosa. È strano e paradossale, tuttavia, che in una maniera o nell'altra, mistificata e poi laicizzata, la *crux cismarina* sia sopravvissuta al medioevo, insieme con l'idea che gli eretici (e, più tardi, i non cattolici, gli agnostici, i laicisti, gli atei) siano «peggiori dei saraceni». Un atteggiamento

di fondo del genere è rintracciabile durante le guerre di religione tra cattolici e ugonotti nella Francia cinquecentesca, poi nella propaganda vandeana e sanfedista contro i giacobini, poi addirittura nel linguaggio propagandistico (ma anche in quello ufficiale) dell'*alzamiento* nazionalista della Spagna fra 1936 e 1939.

Non che, intendiamoci, la crociata nel suo originario significato d'impresa contro gli infedeli d'Oriente perdesse mai del tutto il suo affascinante richiamo. Essa mutò, semmai, di contenuti e di metodologia. Nel corso del Duecento, specie grazie agli ordini francescano e domenicano, l'idea di crociata si accompagnò e si alternò – non sempre necessariamente opponendolesi – a quella di missione. Non mancò, anzi, chi, come Raimondo Lullo, intese crociata e missione come due strumenti e due valori complementari, il primo rivolto a rivendicare alla Cristianità il legittimo possesso dei luoghi Santi, il secondo teso all'espansione pacifica della Cristianità attraverso la salvezza delle anime degli stessi infedeli.

Ora, è un fatto che la crociata non aveva mai avuto come scopo la conversione degli infedeli: comunque, nella concreta realtà storica, è indubbio che attraverso di essa cristiani e musulmani impararono a conoscersi e in parecchi casi anche a stimarsi.

È tuttavia ovvio che, se crociata e missione potevano concettualmente parlando convivere, in concreto tale convivenza era assai ardua: l'idea di missione costituisce, se non una negazione, quanto meno un superamento dell'idea di crociata, e non a caso alla cerniera fra quelle due dimensioni noi troviamo proprio l'azione di un crociato *sui generis*, Francesco d'Assisi, presente al campo di Damietta nel 1219-20 e pronto secondo la tradizione a sfidare a sua volta i musulmani, ma con la forza non già delle armi, bensì della fede, dell'amore, della persuasione. E, poiché il dialogo – e magari la polemica – abbisognava di reciproca conoscenza, la missione aprì nuovi orizzonti intellettuali: il concilio di Vienne del 1311-12, organizzando su basi razionali la preparazione dei missionari, fondò i primi istituti orientalistici della storia della Cristiani-

tà. Fu la Spagna – che già nel XII secolo aveva fornito all'Europa l'*equipe* dei traduttori di Toledo – la patria di questo primo tentativo.

Gli eventi impedirono ad ogni modo che l'idea di crociata venisse del tutto posta da parte: semmai, nuovi mutamenti l'attendevano. Non a caso i secoli XIII e XIV, se videro la sua pratica liquidazione, assisterono però anche a una serie quasi spasmodica di tentativi di teorizzazione. Fra i due successivi concili, quello di Lione del 1274 e quello di Vienne del 1311-12, si sviluppò una vasta trattatistica tattico-strategica relativa ai progetti di riconquista della Terrasanta: sono scritti noiosi, ma anche preziosi per la qualità d'informazioni storiche, geografiche, militari, tecnologiche ed economiche offerte. Questa letteratura non fece comunque che confermare che la discordia politica esistente nell'Europa del tempo e gli alti costi che sarebbero stati necessari a finanziare una nuova spedizione che avesse qualche probabilità di successo la rendevano, di fatto, inattuabile.

Il profilarsi d'una nuova minaccia orientale, quella dei Turchi Ottomani, causò verso la fine del Trecento un *revival* crociato destinato a durare almeno due secoli e a trascinarsi anzi fino al Settecento.

Era però una «crociata» difensiva: non era più questione di riconquistare il Santo Sepolcro, bensì d'impedire ai Turchi di dilagare per l'Europa e d'impadronirsi dell'intero bacino orientale del Mediterraneo. Inoltre, la Santa Sede non poteva ormai più gestire da sola la lotta contro gli infedeli: col Quattrocento e col Cinquecento, furono le «sante leghe» ad affermarsi, leghe di stati e quindi di sovrani delle quali i papi ottenevano al massimo la presidenza. Comunque, i secoli fra medioevo ed età moderna risuonano tutti della tradizione crociata, sia pur trasformata in problema turco: dalla battaglia di Belgrado del 1456 che vide fra i suoi protagonisti Giovanni da Capestrano agli sforzi crociati di Pio II fra 1458 e 1464, dalla battaglia di Lepanto del 1571 fino all'estrema stagione crociata, quella dell'assedio turco di Vienna del 1683 e dell'epopea di Jan Sobiezki.

Ma la presenza degli infedeli non fu il solo elemento causante la permanenza comunque modificata degli ideali crociati. V'era un'altra tradizione crociata, in Occidente, una tradizione non-allineata, «popolare», messianica: quella che traeva alimento dall'attesa del Millennio e dalla speranza di rigenerazione collettiva. Le profezie relative all'avvento dell'Anticristo e alla Seconda Venuta del Cristo l'alimentarono in una tensione forse continua, che tuttavia si espresse in sussulti successivi: i «fanciulli» del 1212, i «pastorelli» del 1251 e poi ancora dei primi del Trecento, i movimenti dei flagellanti che non si possono definire crociate popolari ma che con essi hanno molti punti di contatto.

È l'Europa del malessere, l'Europa della congiuntura e delle profezie, l'Europa delle speranze e delle paure che affiora a ricorrenti intervalli e che assume i simboli e il linguaggio crociato, quello forse più immediatamente a disposizione per esprimere un'antica sete di giustizia. Comunque, si trattasse di vincere gli infedeli o di por fine al falso cristianesimo dei potenti e degli ipocriti, il fine della crociata – il fine concettuale, intendiamo – non apparteneva mai del tutto ed esclusivamente alla storia. Esso, per sua natura, sconfina nella metastoria e nella metapolitica.

La crociata come guerra escatologica, come «ultima delle guerre», come «guerra pacifica» finisce quindi con lo sconfinare nell'utopia. Giovanna d'Arco e Cristoforo Colombo, Hernan Cortes e Tommaso Campanella, Miguel Cervantes e Torquato Tasso culleranno, ciascuno a suo modo, un ideale religioso e guerriero come parte d'un più ampio sogno di rinnovamento e di rigenerazione. Alle soglie dei nostri tempi, sarà significativamente nell'ambiente di un Saint-Simon che ancora una volta – l'ultima, forse – si parlerà a livello non pretestuoso di crociata, una crociata «laicizzata» eppure a modo suo ancora santa, una crociata di pace e di progresso, di libertà e d'amore. Senonché, il pratico esito di tanto fulgidi ideali sarà un capolavoro d'ingegneria al servizio dell'economia capitalistica e delle flotte delle potenze imperialiste: il canale di Suez.

Come si diventa crociati

Ma, esaurito il nostro forzatamente breve *excursus* storico, torniamo un istante ai tempi dei rigoglio delle spedizioni crociate o del permanere delle illusioni ad esse relative, diciamo al Due-Trecento, e domandiamoci: come – e perché – nella pratica, si diventa crociati?

La risposta a una domanda del genere richiede una precisazione. Nel medioevale l'Oriente è lontano, favoloso, misterioso: la Terrasanta, però, è vicina. I pellegrinaggi sono frequenti: a volerli fare con un qualche *comfort* possono essere cari, ma si possono anche fare con poco, da mendicanti o quasi. La gente conosce bene gli episodi fondamentali delle Scritture e soprattutto della vita di Gesù, per quanto non legga la Bibbia: c'è l'insegnamento orale della Chiesa e poi vi sono le sculture, i mosaici, gli affreschi, le vetrate, le pale d'altare; e poi ci sono le leggende dei santi e i volgarizzamenti e le epitomi della letteratura sacra. I pellegrini riportano dalla Terrasanta delle reliquie e, soprattutto, dei racconti: qualcuno tiene addirittura un diario della sua esperienza, spesso la più bella, la più avventurosa, la più commovente della sua esistenza. Talvolta, nelle chiese d'Occidente, vi sono altari o edicole riproducenti la forma e le dimensioni del Santo Sepolcro, consuetudine questa che i francescani – verso la metà del Trecento incaricati, col benestare del sultano, della «custodia» dei luoghi Santi – incoraggeranno. A Roma, un vero tesoro di reliquie nel grande complesso laterano – prime fra tutte la «Veronica» e la «Scala Santa» – ricorda Gerusalemme e accende nel cuore dei pellegrini il desiderio di recarvisi.

E v'è, soprattutto, la propaganda dei predicatori, specie di quelli francescani e domenicani: dei «divi della penitenza», come sono stati definiti. Essi sanno come esercitare la passione delle folle: le loro prediche per la crociata sono uno spettacolo, una sacra rappresentazione. E d'altra parte è ancora una volta la parola di altri predicatori, magari non sempre del tutto in regola con la disciplina ecclesiale, a scatenare le crociate popolari.

Ma non pensiamo a queste ultime. Volgiamoci alle crociate «ufficiali», quelle bandite dai pontefici e provviste del consueto bagaglio di privilegi per i partenti. Alla fine della predica si formulano i voti, si distribuiscono solennemente le croci distintivo del pellegrinaggio. Le premesse di partenza vengono registrate con precisione:

> «giurò di recarsi a visitare il Santo Sepolcro del Signore a Gerusalemme e (...) con giuramento devotamente promise di compiere nella dovuta maniera tale voto oltremarino, quando dalla Sacrosanta Chiesa Romana sarà stato ordinato il prossimo passaggio generale in Terrasanta.

A questo punto i generosi, gli emotivi, le teste calde, gli sbruffoni sono incastrati: se vorranno uscire dalla pania del voto senza infrangere la loro pace con la Chiesa ma anche senza rischiar la pelle, non potranno che versare una somma di danaro. In pratica, l'assunzione del voto diventa col tempo una sorta di promessa di contributo: per le spedizioni non c'è bisogno di pellegrini imbelli ed entusiasti, ma di professionisti (nel Trecento e nel Quattrocento si penserà perfino di assoldare delle Compagnie di Ventura per la crociata). Chi, per devozione o per farsi bello, o semplicemente per ritardare o per sospendere un procedimento giuridico ai suoi danni (per debiti, ad esempio), vuol ottenere un'indulgenza, prende la croce e poi la riscatta con una somma di danaro.

Ma prendiamo il caso che parta davvero. I crociati, dopo il XII secolo, corsero sempre meno il rischio di dover percorrere grandi distanze via terra. La strada anatolica fu abbandonata dopo la terza crociata: dal Duecento in poi, quando si parlava di crociata si pensava a una spedizione via mare. Ma, dopo quel secolo, le crociate come fatto «popolare» tesero a scomparire o a esaurirsi nel continente. Restarono i pellegrinaggi, mentre il fermare i Turchi divenne sempre più una faccenda di principi o di ordini religioso-militari a loro volta divenuti potenze marinare: come i Cavalieri di San Giovanni, costretti dall'incalzare dell'offensiva musulmana a spostarsi a Rodi e indi a Malta. Occasionalmente, come ai tempi di Pio II e poi

ancora a quelli di Lepanto o degli assedi turchi di Vienna, l'entusiasmo crociato popolare parve riaccendersi: ma furono fuochi di paglia. L'interesse dell'Europa protomoderna era ormai volto altrove, soprattutto al Nuovo Mondo; quando tornò a guardare all'Asia, lo fece con occhi nuovi, gli occhi del colonialismo e del suo risvolto letterario, l'esotismo. La stessa questione turca, mutando un'altra volta aspetto, era diventata questione orientale. Gli ultimi nostalgici a modo loro della crociata, come abbiamo detto, furono i costruttori del canale di Suez.

MARCO TANGHERONI

Cristoforo Colombo, l'espansione europea e la scoperta dell'America

«Siamo riuniti di fronte a questo Faro di Colombo, che con la sua forma a forma di croce vuole simbolizzare la Croce di Cristo piantata su questa terra nel 1492. Con esso si è voluto anche rendere omaggio al grande Ammiraglio che lasciò scritto quale sua volontà: "mettete croci in tutte le vie e i sentieri, affinché Dio li benedica"»

(Giovanni Paolo II)

«Giovedì 11 ottobre. Navigò in direzione di Ovest-Sud-Ovest. Incontrarono mare grosso, più di quanto ne avessero avuto in tutto il viaggio. Videro procellarie e un giunco verde presso la nave... Dopo il tramonto del sole, tornò alla sua primitiva rotta verso Ovest. Saranno andati a 12 miglia all'ora e fino alle ore 2 dopo mezzanotte avranno percorso 22 leghe e mezzo. E poiché la caravella Pinta era meglio dotata di velatura e andava dinanzi all'Ammiraglio, trovò terra e fece i segnali che l'Ammiraglio aveva ordinato... Ammainarono tutte le vele e rimasero con il trevo, che è la vela grande, senza coltellacci, e si posero in panna, temporeggiando fino al far del giorno successivo, venerdì, quando arrivarono ad un'isoletta dei Lucayos, che si chiamava nella lingua degli indiani *Guanahanì.*

Subito videro gente ignuda e l'Ammiraglio scese a terra sulla barca armata e Martino Alonso Pinzón e Vicente Anes, suo fratello, che era capitano della Niña. L'Ammiraglio spiegò la bandiera reale e i capitani avevano le due bandiere della croce verde, che l'Ammiraglio alzava come insegna in tutte le navi, con una F ed una Y ed in cima ad ogni lettera una corona, una da un lato della croce e l'altra dall'altro».

Queste – ovviamente tradotte dal castigliano – sono le parole del Diario di bordo di Colombo, pervenutoci soltanto nella riduzione del padre Las Casas, relative allo straordinario evento compiutosi il 12 ottobre del 1492, la scoperta dell'America. Un evento di straordinaria importanza storica che, insie-

me all'espansione portoghese verso l'Oriente (pochi anni prima Bartolomeo Diaz aveva doppiato il capo di Buona Speranza e pochi anni dopo anni dopo Vasco da Gama raggiungerà il subcontinente indiano), aprì la via alla planetarizzazione del mondo. Per quanto nei manuali di storia in uso nelle scuole superiori siano di solito ormai pochissime le pagine dedicate a questo tema, la sua importanza storica difficilmente potrebbe essere sopravvalutata: crediamo che in realtà non si ingannasse Lopez de Gómara, quando, con comprensibile esaltazione per la nascita della Nuova Spagna, una settantina di anni dopo lo sbarco a San Salvador scrisse che l'avvenimento era stato il più grande e importante nella storia del mondo dopo l'Incarnazione di Nostro Signor Gesù Cristo.

La nostra epoca, immersa nella mediocrità, mal riesce a sopportare, anche nelle valutazioni storiche, la grandezza di avvenimenti e di persone, tutto annegando nel sociologismo, nell'economicismo, nella storia della lunga durata o del rispettivo quotidiano. E di grande «avvenimento», come di «grande ammiraglio», ha parlato più volte, in occasione del Quinto Centenario del *Descubrimiento*, anche il papa Giovanni Paolo II.

In occasione di questa ricorrenza abbiamo assistito al diffondersi e quasi al prevalere, nei mass media, di un clima culturale e propagandistico che, già delineatosi negli anni precedenti, è venuto precisandosi e chiarendosi; abbiamo assistito ad una diffusa e imponente campagna contro la scoperta, la conquista, l'evangelizzazione e, attraverso queste polemiche, contro il passato e il presente della Chiesa cattolica, contro la Civiltà Cristiana e contro quei paesi, soprattutto la Spagna che, in quei secoli, ne furono sostegno ed espressione.

Un'orchestra – per usare il termine impiegato da Vladimir Volkoff nel Montaggio – composta da vari strumentisti.

Un primo gruppo, esiguo ma strumentalizzabile, è costituito dai cosiddetti indianisti che, sulla base di un'immagine assolutamente falsa delle culture precolombiane, propongono un ritorno ad una «concezione collettivista... e comunitaria del continente, basata sulla filosofia dell'uguaglianza», l'espulsione dei missionari e di ogni organizzazione di assistenza e la

guerra ai servi dell'imperalismo, discendenti dei conquistatori protagonisti della «barbara irruzione dell'Europa», in nome di un confuso millenarismo incaico presente anche nell'ideologia marxista-leninista di Sendero Luminoso. Ciò in una comprensibile consonanza con Fidel Castro che si è proclamato «indigeno americano onorario».

Un secondo gruppo, anch'esso esiguo ma rumoroso e organizzato, è costituito da quei sedicenti cattolici sempre pronti a raccogliere l'invito alla demolizione della tradizione cattolica, alla fustigazione del passato della Chiesa; ciò non senza accettazione più o meno convinta da parte di più ampie espressioni della cultura cattolica, abituate a «lasciarsi presentare il conto, spesso truccato, senza discutere», per riprendere i termini di Jean Moulin in una conversazione con Vittorio Messori. Non a caso si è parlato, da parte di un autorevole settimanale francese, di un «complot médiatique» portato avanti da «théologiens de la liberation; ...théologiens d'Europe opposés au credo de leur propre Eglise; groupes de presse: vedettes universitaires viellisantes» e volto ad impedire il viaggio del papa a Santo Domingo.

Ma la parte maggiore nell'operazione propagandistica hanno avuto i mass media americani, in preoccupante e non causale consonanza con la sempre più forte penetrazione delle sette di ispirazione protestante nell'America latina, in completo oblio (quasi, anzi, in una sorta di transfert) delle forme di colonizzazione anglosassone e riformata nell'America settentrionale. Ciò sulla spinta della nuova sinistra Political Correct; «un modo come un altro – è stato giustamente detto da Saverio Vertone – per alimentare quel blablabla di una certa intelligenza che in tutto il mondo ha ormai perso ogni riferimento ai fatti, alle necessità, ai problemi di chi sta certamente male... [un lasciarsi] cullare dalle parole e dai manierismi intellettuali di chi sta abbastanza bene, e si nutre non solo di buone bistecche e patate ma anche di ignoranza. Poter dare del "fallocratico", "eurocentrico", "sessista" al povero Colombo...».

Lo sforzo di ristabilire la verità storica – o, piuttosto, dati i limiti di spazio, di offrire al lettore le linee essenziali di una tale

operazione – si articolerà, nelle pagine successive, in due parti: la prima dedicata alla figura di Colombo, la seconda alla leggenda nera sulla scoperta e conquista dell'America latina.

Cominciamo col rispondere ad una domanda che viene spesso posta: fu l'arrivo a *Guanahanì*, il 12 ottobre 1492, della piccola flotta capitanata da Cristoforo Colombo l'inizio di una vera scoperta?

Nel *Dizionario Italiano Ragionato* leggiamo la seguente definizione del termine scoperta: «L'esplorazione e rivelazione agli uomini di nuove parti della Terra. La rivelazione, per opera della scienza, di nuovi fenomeni, di nuove specie biologiche, di nuovi corpi celesti». Dunque esplorare, cioè «cercare di scoprire, di svelare, di conoscere»; e rivelare, dal latino *revelare* = togliere il velo, svelare; e, ancora, rivelare agli uomini, cioè fare partecipi gli altri, tutti gli altri.

Già da questa definizione si comprende subito che solo una volontà ideologica e mistificatoria può portare a voler sostituire il termine incontro a quello di scoperta. Infatti, l'incontro, anche a volere prescindere dalle pur corrette considerazioni del professor Alberto Caturelli sul fatto che gli incontri avvengono tra persone e non tra culture o popoli considerati come una totalità, presuppone una casualità dell'imbattersi e una sorta di parità nel valore del movimento dei protagonisti.

Ora questo non è certo il caso di cui ci stiamo occupando, nel quale una cultura superiore si muove per esplorare e scoprire nuove terre, mentre l'altra, in questa prima fase, nulla apporta di suo. Dove su questa superiorità di una civiltà almeno sul piano tecnologico anche i più accaniti sostenitori dell'uguaglianza di tutte le civiltà, anche coloro per cui, come diceva Sciacca, il «cotto» dell'antropofago ha lo stesso valore della Divina Commedia, non possono non convenire per l'evidenza dei fatti.

La definizione, inoltre, permette di comprendere bene la differenza tra *il descubrimiento* e il quasi certo arrivo di un gruppo di Vikinghi nell'America settentrionale, tra la foce del San Lorenzo e l'attuale Massachusets, verso la fine del X secolo, sulla scia degli insediamenti in Groenlandia, la «terra verde», come intorno al 1000 poteva apparire. Un nucleo insediativo debole e scomparso abbastanza rapidamente, prima ancora che la fine della fase calda del clima provocasse una nuova avanzata dei ghiacci vaganti e un abbandono della stessa Groenlandia a partire dal XIV secolo, con la fine, anche, della navigazione delle rotte marittime scandinave dei mari più settentrionali.

Mi pare di potere dire che, nei limiti, ristretti, e comunque impropri per mancanza di sistematica esplorazione, di chiara consapevolezza e rivelazione ad altri, entro cui il termine «scoperta», con forzatura semantica, potrebbe essere impiegato per le navigazioni vikinghe, in ogni caso ciò che fu scoperto cadde poi nell'oblio, venne, insomma, ri-coperto, nuovamente velato.

Lasciamo pure, dunque, all'acidità degli storici anglosassoni, che non si rassegnano al fatto che l'America sia stata scoperta da un latino e da un cattolico, i giudizi riduttivi sulla portata dell'avvenimento del 12 ottobre 1492, ed in conseguenza del significato storico di Cristoforo Colombo, del tipo di quello del «kennediano» Arthur Schlesinger jr: «Gli italo-americani mostrano un interesse particolare per il primo italiano a fare fortuna nell'emisfero occidentale. Ma alcuni scettici dicono che, quando salpò, non sapeva dove stesse andando; quando arrivò, non sapeva dove fosse; quando tornò non sapeva dove fosse stato».

La stessa volontà di sminuire l'importanza della scoperta fu alla base della decisione (da Caturelli qualificata giustamente come ridicola) del presidente Johnson di proclamare il giorno 9 ottobre giorno di Leif figlio di Erik vero anniversario della scoperta dell'America, sulla base di uno dei frequenti falsi ritrovamenti archeologici.

Senza la ferma volontà dell'Ammiraglio genovese, e senza l'appoggio della regina Isabella, il Nuovo Mondo non sarebbe stato scoperto in quel modo e in quel momento; come dubitare, allora, dell'importanza dell'avvenimento e dei suoi protagonisti?

Si noti che abbiamo scritto senza esitazioni «ammiraglio

genovese». Infatti, bisogna ribadire, contro le fantasie di pseudoeruditi locali, che Colombo non fu né francese, né corso, né catalano, né galiziano, né portoghese o greco o inglese o tedesco. E non fu nemmeno ebreo, come hanno anche in anni recenti sostenuto scrittori come Salvador de Madariaga o Simon Wiesenthal, in cui argomenti non meritano per la loro debolezza di essere qui confutati, anche se hanno avuto editori a grande diffusione e una certa eco fin nei film a fumetti. Il lettore meno avvertito di questi può anche essere indotto in una certa confusione dal metodo, seguito dai loro autori, di accumulare una gran quantità di presunti indizi. In realtà, secondo un corretto metodo storico, l'accumulo di prove, ciascuna delle quali, considerate in sé, è di nessun fondamento e basata su asserzioni tanto assurde quanto formulate con impudente baldanza, anziché dare alla tesi una qualche solidità, ne dimostra più ampiamente l'incoscienza; ma, appunto, occorre essere avvertiti. Basti qui riportare i severi giudizi di storici come Jacques Heers («L'affermazione lascia alquanto sbalorditi») o i Bennassar («La tesi... non si appoggia su nessun argomento serio... Bisogna avere letto molto male i testi dello Scopritore per tirare fuori una simile teoria»).

E, ormai, le ricerche di archivio hanno permesso di ricostruire la storia della famiglia di Cristoforo, originaria dell'Appennino ligure, e di mettere a fuoco la figura del padre Domenico, il quale, oltre ad esercitare la professione di tessitore, fu anche guardiano della porta dell'Olivella ed era legato al clan familiare dei Fregoso.

Naturalmente, non diciamo questo da spirito nazionalistico o da preoccupazioni assurde di purezza razziale, ma dalla consapevolezza che l'origine ebraica di Colombo porta anche al travisamento della genesi e delle finalità del suo progetto, che, addirittura, nella prospettiva di Wiesenthal sarebbe stato concepito per assicurare agli ebrei iberici una nuova patria in vista della temuta espulsione; perderemmo così non solo l'utilità delle prime esperienze marinare mediterranee e il senso dei suoi stretti collegamenti con l'ambiente genovese dell'Andalusia, ma anche, e soprattutto, la missione evangelizzatrice che

l'Ammiraglio attribuiva a se stesso. Genovese fu dunque, certamente e al di là di ogni ragionevole dubbio, Cristoforo Colombo; genovese e di assoluta formazione e cultura cristiane.

Esamineremo oltre i giudizi negativi su Colombo collegati alla condanna più generale della colonizzazione spagnola. Preme ora, invece, combattere valutazioni positive del navigatore genovese caratterizzate dalla contrapposizione di un Colombo uomo moderno, rappresentante del progresso, in lotta vittoriosa contro l'opposizione del suo tempo, in particolare della cultura cattolica, ottusa e dogmatica, e della reazionaria monarchia iberica.

Non è un caso, per limitarci ad un esempio, peraltro significativo per l'incidenza che esso avrà nell'immaginario degli spettatori, che questa sia la presentazione del personaggio che caratterizza pesantemente un recente e spettacolare film, in cui Colombo-Depardieu è in lotta contro terribili, dogmatici e ignoranti inquisitori e contro un potere monarchico oppressivo e calcolatore, cui alla fine potrà sfuggire soltanto grazie al fascino da *latin lover* che egli riesce ad esercitare sulla regina Isabella.

Per i fatti mi limiterò a ricordare che in realtà le obiezioni che prima i dotti portoghesi consultati dal re Giovanni II e poi quelli spagnoli, il cui parere fu richiesto dai Re Cattolici, avevano ragione nel bocciare, muovendo proprio da posizioni scientificamente più valide ed avanzate, la visione cosmografica di Colombo.

Questa, infatti, si basava su due errori che si sommavano a vicenda: un'errata valutazione della lunghezza della circonferenza terrestre e un'esagerata estensione del continente euroasiatico verso oriente. Solo la somma di questi due errori poteva rendere concepibile come effettuabile, con i mezzi di allora, l'idea di un viaggio in cui ci si proponesse di raggiungere l'Oriente passando per l'Occidente. Basti pensare a quello che sarebbe successo alla piccola flotta se, per momentanea paradossale ipotesi, non ci fosse stato, nel mezzo tra l'Europa e l'Asia, il continente americano. Ed anche se si preferisse cre-

dere, senza prove e contro l'impressione che si ricava dalle testimonianze scritte, che in realtà Colombo sapeva di sostenere una tesi errata pur di ottenere l'appoggio dei sovrani cui si rivolgeva, nulla cambierebbe questa congettura circa quel che si è appena osservato.

Il nodo storico da chiarire è semmai quello di spiegare perché i Re Cattolici, nonostante i fondati pareri negativi dei più qualificati dotti dell'epoca, decisero di appoggiare l'impresa, quando, come ricorda nel 1501 lo stesso Colombo nel *Memorial de agravios, «acá se decía que esta impresa hera burla»*. Al di là del sostegno accordato da importanti personaggi, come il Santangel, al navigatore genovese, credo che la soluzione di questo nodo vada ricercata soprattutto nel grande entusiasmo conseguente al compimento della *Reconquista* con la conquista di Granada il 2 gennaio 1492; gli stessi tempi dell'improvvisa decisione presa da Isabella e Ferdinando lo confermano. Del resto è lo stesso Ammiraglio a stabilire questa connessione nel prologo del *Diario di Bordo*, che si apre proprio con il ricordo di essere stato spettatore della conquista di Granada con cui i sovrani avevano «posto fine alla guerra contro i Mori che regnavano in Europa».

L'immagine di un Colombo uomo moderno ed illuminato è da fare risalire – ed è notazione non priva di interesse – alla cultura illuministica e al clima in cui fu celebrato il terzo centenario del suo viaggio alla fine del XVIII secolo. Mentre venivano riproposti e dilatati tutti i luoghi comuni della leggenda nera antispagnola e anticattolica, in quanto, per dirla con i Bennassar, «*l'Espagne sert de repoussoir aux philosophes des Lumières*», lui, Colombo, veniva separato dalla conquista, anzi ad essa contrapposto, e presentato come un eroe coraggioso, generoso, tradito dai riprovevoli sviluppi successivi.

È invece assolutamente necessario alla corretta comprensione storica l'insistenza sulle radici medioevali e cristiane di Colombo, sulle motivazioni religiose che lo animarono, che imbarazzano molti storici moderni, i quali, come ha scritto Jacques Heers, docente di storia medievale alla Sorbona, «se ne parlano, vi vedono un elemento troppo trascurabile per evocarlo in

maniera attenta, oppure un semplice pretesto. Molti pensano volentieri che il Genovese parlasse di dovere religioso, di servizio di Cristo e di prospettive di evangelizzazione solo per conciliarsi meglio le buone grazie della regina attraverso una manovra interessata». Ovvero, aggiungiamo, non potendo negare il gran peso reale di queste motivazioni, le considerano come un'eredità negativa, poi sviluppatasi ai limiti della malattia psichica, nonostante la quale, e non in virtù della quale, egli concepì e realizzò i suoi viaggi.

Questo non significa che anche altre motivazioni siano alla base dell'impresa, come la ricerca dell'oro, l'ambiziosa ricerca di una nobilitazione personale e della propria famiglia, una talora quasi irritante consapevolezza delle proprie capacità. Ma senza un adeguato e decisivo peso alle motivazioni di carattere religioso, noi non potremmo sperare di penetrare la personalità di Colombo, di capirne i gesti, di comprenderne gli scritti.

Citiamo ancora una volta Jacques Heers: «... lo scopritore del Nuovo Mondo si presenta a noi come un uomo di grande fede, profondamente attaccato alle proprie convinzioni, compenetrato di religiosità, accanito nel difendere e nell'esaltare il cristianesimo ovunque, nel promuovere una riconquista o una conquista contro i nemici di Dio, gli infedeli o i pagani. È perfino il solo tratto della sua personalità che non ammette discussioni, che ci appaia chiaramente, mentre altri, sui quali si è tanto e gratuitamente ricamato, ci sfuggono quasi completamente... Per Colombo ed altri, il viaggio, la peregrinazione, rimaneva, come ai tempi eroici dell'evangelizzazione dell'Europa, la virtù dei campioni di Dio, di coloro che abbandonano tutto per il suo servizio. Nuovi propagatori della fede, nuovi Crociati, questi capitani di mare e cavalieri di Cristo issano sempre il segno della croce sugli alberi delle loro caravelle».

Gli scritti di Colombo giunti fino a noi (purtroppo soltanto una parte del molto che scrisse: alla corte di Carlo V di chi mostrava una tendenza alla grafomania si diceva «scrive come Colombo») lasciano soltanto l'imbarazzo della scelta per la relativa esemplificazione.

È comunque importante ricordare che questi tratti sono già ampiamente presenti nel *Diario di Bordo* del primo viaggio per dimostrare che non siamo di fronte ad aspetti emersi soltanto nel periodo in cui, dall'anno 1500, egli era caduto in disgrazia, anche se è vero che proprio allora egli affina il proprio spirito e appare sempre più incline al misticismo.

Così è già presente la convinzione del carattere provvidenziale del viaggio, accompagnato dal favore divino. Alla data 23 settembre (aveva lasciato le Canarie verso l'ignoto il 6 settembre) Colombo istituisce un parallelo tra sé e Mosè, commentando l'improvviso ingrossarsi del mare senza vento: «Molto necessario mi fu il mare grosso, come non fu mai visto prima tranne al tempo degli Ebrei quando fuggirono dall'Egitto seguendo Mosè». Il naufragio della Santa Maria nella notte di Natale, in un primo momento attribuito da Colombo all'indolenza di un mozzo, è da lui letto, già il giorno successivo, come dovuto ad un tradimento degli uomini di Palos: un tradimento, peraltro, voluto da Dio perché egli fondasse, con il legname e le provviste della nave, il primo insediamento cristiano. E nel tradimento di Pinzón vede la mano del demonio.

Quando, nel viaggio di ritorno, deve affrontare presso le Azzorre una spaventosa tempesta, l'Ammiraglio, sgomento per la sorte degli uomini che aveva convinto a seguirlo, per il timore di non rivedere i figli, per l'angoscia che il compimento del viaggio rimanesse ignoto ai sovrani, si volge a Dio, prima nella sua coscienza, poi con pubbliche e collettive promesse di pellegrinaggi a Santa Maria di Guadalupe e a Loreto, confortato dal ricordo delle «grazie che Dio gli aveva fatto, dandogli tanto grande vittoria, permettendogli di scoprire quello che aveva scoperto». Nella lettera al Santangel, probabilmente una copia della pergamena che, nel timore del naufragio, gettò in mare avvolta «in un panno incerato, legato molto bene» e posto dentro «un grande barile di legno», Colombo ricorda che tutto il successo suo e dei sovrani era dovuto esclusivamente a quel «eterno Dios nuestro Señor, el cual da a todos aquellos que andan su camino victoria de cosas que parecen imposibles».

L'idea di essere stato scelto dalla Provvidenza divina per compiere le antiche profezie è alla base delle sue riflessioni negli ultimi anni di vita. Nella lettera ai re del 1501 afferma che al suo viaggio, riuscito grazie a «un miracolo evidentissimo che volle fare Nostro Signore in questo affare del viaggio alle Indie», si deve il «pieno compimento di ciò che disse Isaia».

Da buon medievale il Genovese dava molta importanza ai nomi. È stata notata la cura con cui dà i nomi alle isole e ai luoghi che raggiunse con la sua esplorazione in relazione al calendario liturgico, alle solennità ecclesiastiche e ai misteri della fede. Ma soprattutto egli attribuiva un significato simbolico e provvidenziale al proprio nome: Colombo, ad immagine dello Spirito Santo e segno della pace che porta, Cristoforo in quanto «portatore a Cristo».

A partire dal 1502 egli non firma più *el Almirante*, ma con un criptogramma, al quale egli teneva moltissimo e attribuiva grande importanza, alla cui base pone appunto la segnatura *Christo ferens*, «che porta a Cristo». Quanto alle lettere puntate, al di sopra, l'interpretazione più recente e fondata vede nelle tre «S» del triangolo superiore una ripetuta e circolare invocazione allo Spirito Santo, nella «A» un'invocazione all'Altissimo e nelle tre lettere inferiori i nomi *Christus, Maria, Yesus*. La forma generale, del resto, richiama il triangolo trinitario.

Due appaiono, sempre, i pilastri della spiritualità di Colombo: la devozione per Maria e quella per la Santissima Trinità. A Maria dedica molti toponimi, come Asunción, Concepción, Anunciación. Alla Trinità vuole che siano dedicate da parte dei sovrani «solenni grazie... per l'accesso che avranno dall'accesso di tanti popoli alla nostra santa fede». Alla Trinità egli attribuisce, nel 1498, all'inizio dell'atto di maggiorascato in favore del figlio, l'idea prima – «nos puso en memoria» – e poi la precisa concezione – «perfecta inteligençia» – della possibilità di passare dalla Spagna alle Indie «pasando el mar Océano al Poniente».

L'idea della possibilità di condurre i popoli nuovi alla fede cristiana, che abbiamo appena sentito ricordata nella lettera al

Santangel, è la prima che gli viene in mente di annotare il 12 ottobre: «Conobbi che era gente che meglio si salverebbe e si convertirebbe alla nostra santa fede con l'amore che con la forza». I passi del genere sono molto numerosi nel *Diario*. Il 17 novembre, per esempio, dopo avere sottolineato la necessità di superare la barriera linguistica, scrive: «E poi si raccoglieranno i benefici e si lavorerà per fare cristiani tutti questi popoli, il che agevolmente si farà perché essi non hanno setta alcuna, né sono idolatri».

Non moltiplicherò gli esempi. Ma ancora un riferimento va fatto al tema della Crociata, della liberazione del Santo Sepolcro, della lotta contro i Musulmani: un'idea fissa, un obiettivo concreto, nella mente di Colombo a partire dal 1500; un aspetto che, evidentemente, non può che imbarazzare gli interpreti «modernizzanti» e «laicizzanti» di Colombo.

È interessante notare che, contrariamente a quanto si pensava fino a quattro o cinque anni fa, questo tema, se domina, come ho detto, il pensiero dell'Ammiraglio dopo il terzo viaggio, appare sin dalla lettera indirizzata ai sovrani dopo il primo viaggio già nel 1493, rinvenuta in un copialettere settecentesco, contenente nove lettere di Colombo, sette delle quali prima ignote, pubblicato nel 1990. Nella prima di esse, appunto, oltre alla richiesta di un cardinalato per il figlio, c'è il calcolo degli Indios che potrebbero essere utilizzati nella crociata da organizzare.

Nell'atto di maggiorascato del 1498 l'Ammiraglio racconta di avere, fin da prima di essersi mosso per il suo viaggio di scoperta, richiesto al re e alla regina che la rendita delle Indie fosse utilizzata per la conquista di Gerusalemme e impone al figlio Diego o ad ogni altro suo erede di utilizzare le entrate che gli spettavano in base agli accordi di Santa Fé del 1492 di «andare con il Re Nostro Signore, se andrà a Gerusalemme a conquistarla, o anche solo, con la maggiore forza possibile».

Dopo il 1500 Colombo, caduto in temporanea disgrazia, tanto da essere trasportato in Spagna in catene, peraltro contro la volontà di Isabella che lo fece subito liberare, pone mano ad una raccolta, nota come *Libro de las Profecías*, in cui mise

assieme passi della Bibbia, di Padri della Chiesa e della *Medea* di Seneca nei quali egli vedeva l'annuncio della sua scoperta di nuove terre e dello svelamento dei misteri nascosti dall'Oceano. Il suo titolo completo lega insieme il recupero della Città Santa e la conversione degli Indios: *Liber seu manipulus de auctoritatibus, dictis ac sententiis et prophetiis circa materiam recuperande sancte civitatis et montis Dei Syon ac inventionis et conversionis insularum Indie et omnium gentium atque nationum, ad reges nostros Hispanos*. Nello stesso 1501, in un passaggio di una lunga ed orgogliosa lettera indirizzata ai sovrani citava Gioacchino da Fiore il quale aveva scritto che «doveva uscire di Spagna chi avrebbe riedificato la casa del monte Sion».

Ci par dunque legittimo riproporre qui la definizione data dal Taviani: non santo, ma *defensor fidei*. E sottolineare, riprendendo il titolo di un nostro articolo, le radici medievali e cristiane di Colombo.

Nuova, originale e ardita fu dunque l'impresa di Colombo; ma al tempo stesso dobbiamo vederla inserita nel quadro dell'espansione europea dei secoli XIII-XVI, una delle grandi fasi della storia universale, peraltro generalmente trascurata tanto nei manuali scolastici quanto nella pratica dell'insegnamento. Pure, se consideriamo la situazione della Terra all'inizio del XIII secolo dobbiamo constatare, con Pierre Chaunu, che l'occupazione umana di essa era incompleta e discontinua; «originatasi certamente da un focolaio unico, la specie umana, vinta dalla distanza, ha dunque vissuto lungo tutto l'arco interminabile della preistoria, i destini autonomi delle culture e delle civiltà».

Vediamo, in rapida successione ed in modo essenziale, le tappe di questa espansione.

Nel 1291, lo stesso anno della caduta di San Giovanni d'Acri, ultimo baluardo crociato in Terrasanta, due fratelli genovesi si avventurano nell'Atlantico con due galere, *ad partes Indie per mare Oceanum*; precursori di Colombo o di Vasco da Gama? Non lo sappiamo, perché non fecero ritorno. Come,

mezzo secolo più tardi, non farà ritorno il maiorchino Jaume Ferrer partito nel 1346 per *anar al riu de l'or*, al di là del Sahara.

Ma dalla prima metà del XIV secolo si scoprono gli arcipelaghi oceanici: le Canarie, Madera, le Azzorre, che vengono, dopo la scoperta, colonizzate da portoghesi e spagnoli anche se il primo contatto era stato stabilito da un genovese, Lancellotto Malocello. Queste isole segnano i confini di una sorta di «Mediterraneo atlantico» e serviranno poi, egregiamente, da trampolini di lancio per le ulteriori spedizioni.

Il Portogallo, grazie anche all'opera del principe Enrico il Navigatore, fu il grande protagonista della progressiva scoperta delle coste africane: un'impresa sistematica e pluridecennale che non casualmente prosegue sullo slancio della conquista di Ceuta nel 1415. Nel 1434 è superato capo Bojador, nel 1444 è raggiunta la foce del Senegal, tra il 1470 e il 1475 è compiuta l'esplorazione di tutto il golfo di Guinea e dell'Africa equatoriale: Colombo, come egli stesso ci ricorda in postille apposte a libri di sua proprietà, durante il periodo in cui visse in Portogallo ebbe modo di navigare fino alla Guinea pochi anni dopo, facendo un'esperienza fondamentale.

Salito al trono Giovanni II nel 1481 gli sforzi portoghesi riprendono: nel 1486 Diogo Cao raggiunge il 23° grado di latitudine sud; l'anno successivo parte la spedizione di Bartolomeo Diaz che nella primavera del 1488 supera il capo Tempestoso, com'egli lo chiamò, o di Buona Speranza come venne poi denominato per felice volontà del re. La via per l'Asia era ormai aperta e pochi anni dopo la percorrerà, per primo, Vasco da Gama.

Si vede dunque che l'impresa di Colombo si inseriva in una storia di lunga durata che la precede e la segue. Il che non le toglie la novità, l'ardimento, la grandezza: ma allontana, questo sì, eventuali sospetti di casualità. Proprio per questo, anzi, possiamo a maggiore ragione definirla vera scoperta.

Quest'espansione europea, per quanto sia giusto ricordarne anche le finalità economiche o i fattori geostorici (primo fra

tutti la progressiva chiusura del Mediterraneo orientale a causa dell'espansione dei Turchi ottomani) e le condizioni tecniche (come i progressi dell'arte della navigazione), ha bisogno di essere spiegata a livelli più profondi, anche perché protagonista di essa non è una realtà di base sovrappopolata in cerca di sbocchi: al contrario, la grande peste del 1348 e le epidemie successive ne avevano brutalmente ridotto la popolazione. Si calcola che il Portogallo avesse, attorno al 1450, da 700.000 a 800.000 abitanti; la Castiglia, negli stessi anni, doveva contarne circa 4 milioni. L'Europa intera, compresa la Russia, doveva averne allora circa 60 milioni, l'Africa tra i 60 e i 70, l'America 80, l'Asia 200: insomma, la planetarizzazione del mondo fu opera del 15% dell'umanità.

In altre parole, per dirla ancora con Pierre Chaunu, «Perché l'Europa? Perché non la Cina?». Quella Cina che pure aveva, e da più tempo, la tecnologia e le risorse umane per slanciarsi verso l'esterno.

Sembra impossibile non cercare la spiegazione nell'essenza cristiana della civiltà europea, peraltro capace di fare propria nei suoi aspetti positivi l'eredità della civiltà greco-romana. Forma, nel senso filosofico della parola, della civiltà europea medievale era la religione cristiana, cioè una religione il cui atteggiamento verso il tempo e la storia sono assolutamente positivi, avendo al suo centro l'incarnazione del suo Dio (patì sotto Ponzio Pilato, cioè in un momento e in un luogo precisi).

Ho ricordato come Colombo sentisse di essere stato chiamato a compiere le profezie degli antichi e della Scrittura. Anche «a cielo chiuso», su un piano di conoscenza storica e non di teologia della storia, dobbiamo riconoscere che egli aveva in un certo senso ragione: effettivamente nel suo viaggio (visto come momento cruciale di una lunga fase di espansione) si compirono le attese, le «premonizioni» come ben dice il Caturelli, dell'antichità classica e della Cristianità medievale che non conoscevano, ma pre-sentivano l'esistenza di altre genti e di mondi nuovi.

Nel XV canto dalla Gerusalemme Liberata Torquato Tasso fa ricordare alla Fortuna i segni posti da Ercole e il viaggio di

Ulisse: «ma quei segni sprezzò ch'egli prescrisse, di veder vago e di saper, Ulisse»; e le fa poi profetare la realizzazione dell'impresa da parte di Colombo, nuovo Ulisse: «Un uom della Liguria avrà ardimento/ a l'incognito corso esporsi in prima;/ né 'l minaccievol fremito del vento,/ né l'inospito mar, né 'l dubbio clima,/ né s'altro di periglio o di spavento/ più grave e formidabile or si stima,/ faran che 'l generoso entro a i divieti/ d'Abila angusti l'alta mente accheti./ Tu spegherai, Colombo, a un novo polo/ lontane sì le fortunate antenne,/ ch'a pene seguirà con gli occhi il volo/ la fama ch'ha mille occhi e mille penne».

In questi versi, evidentemente, il Tasso ha presente la figura e le vicende di Ulisse quali erano state narrate nel XXVI canto dell'Inferno da Dante Alighieri, «onore della Chiesa», secondo la bella espressione di Paolo VI.

L'Ulisse di Dante (che non è all'Inferno per questa ragione) è spinto al suo ultimo viaggio, al di là dei riguardi posti da Ercole, da una naturale sete di conoscenza; ma il suo viaggio è, però, al tempo stesso un folle volo, perché compiuto senza l'aiuto della grazia divina, sì che esso si conclude, come altrui piacque, davanti alla montagna del Purgatorio, non senza aver intravisto una nova terra. Ulisse è così realmente figura di Colombo, e troverà, quasi due secoli dopo Dante, il suo intervento nel navigatore genovese. Come la civiltà antica ebbe nella civiltà cristiana del Medioevo, di cui la scoperta di Colombo è frutto maturo e quasi ultimo, il suo inveramento.

Scrive Franco Cardini: «È stato comunque notato che c'è qualcosa di mistico, di arcano – qualcuno s'è arrischiato a dire di soprannaturale – in quella scoperta delle coste di San Salvador-Watling: i voli di uccelli, i misteriosi legni lavorati come messaggi dentro oniriche bottiglie, la luce tremula *como una candelilla*. Ma era denso di segni quel 1492.

Come si è detto, peraltro, le polemiche che hanno accompagnato la ricorrenza del quinto centenario della scoperta dell'America non hanno investito soltanto la figura di Colombo, ma anche la regina Isabella (la cui causa di beatificazione è

avversata energicamente) e, più in generale, tutto il ciclo scoperta-esplorazione-conquista che si aprì il 12 ottobre del 1993. Tutto il più stantio armamentario della «leggenda nera» anti-spagnola ed anti-cattolica, nata all'epoca delle guerre di religione e compiutamente formatasi con l'Illuminismo, è stato riproposto. Ed una parola più di tutte è stata insistentemente ripetuta, un'accusa è stata violentemente formulata: con Colombo ha avuto inizio un genocidio, del quale i *conquistadores* sarebbero stati i crudeli esecutori.

Vediamo dunque, rapidamente, le osservazioni fondamentali che si possono muovere a questa *leyenda negra*. Naturalmente con ciò non si vuole affermare che siano stati assenti nell'azione dei colonizzatori iberici episodi e tratti moralmente e umanamente riprovevoli, opponendo così una *leyenda rosa* o *blanca* alle deformazioni della *leyenda negra*. Per dirla con le parole esatte di Giovanni Paolo II a Santo Domingo, ci furono eccessi *di* conquistatori, e non, come è apparso nelle traduzioni italiane, *dei* conquistatori.

In primo luogo occorre sfatare il mito che il Nuovo Mondo fosse, all'arrivo degli Spagnoli, una specie di Paradiso Terrestre, abitato da società libere e pacifiche. In realtà erano stati costruiti, a prezzo di guerre sanguinosissime, regni ed imperi fondati sull'oppressione di gran parte della popolazione, sulla schiavitù, sulla pratica dei sacrifici umani.

Con tutta la nostra buona volontà di conoscitori dell'antropologia e della necessità di considerare le civiltà, per così dire, dall'interno, *iuxta propria principia*, sono questi dati di fatto che non possiamo dimenticare.

Quando si rimprovera ai colonizzatori europei la distruzione di tesori d'arte o lo stravolgimento delle strutture sociali preesistenti, perché dimenticare, allora, che queste pratiche erano già largamente praticate nel continente americano? Giustamente veniva recentemente ricordato dall'*Economist* che «i rotoli aztechi delle loro conquiste erano decorati con le scene delle distruzioni dei templi dei loro avversari vinti» e che «gli Inca deportarono intere popolazioni in luoghi lontani e non familiari in una scala fino ad allora sconosciuta».

L'utilizzazione di categorie portate alla comprensione di tutto in un caso («le loro civiltà erano così e vanno accettate per quello che erano») e la condanna di tutto nell'altro caso, senza nulla concedere allo spirito dei tempi, dimostrano la malafede culturale di certe posizioni.

Si deve invece ricordare che gran parte delle nostre conoscenze sulla civiltà amerindia deriva proprio dall'attenzione con cui gli Europei seppero guardare alle civiltà con cui vennero in contatto, sì che ci può ben dire che «l'etnologia scientifica fu inventata nel Messico del XVI secolo».

La stessa conoscenza degli episodi di maltrattamento o di crudeltà (questi, del resto, avvenuti in genere in risposta ad atti di crudeltà degli indios) è dovuta alle cronache spagnole e al grande dibattito teologico e filosofico sul diritto naturale che si svolse nel Cinquecento in Spagna; un dibattito che sarebbe erroneo ridurre ai soli Las Casas e Sepùlveda, in quanto coinvolse la Chiesa, le università e la corte.

Così raramente vengono ricordate le leggi e i provvedimenti dei sovrani spagnoli, dalla condanna di Isabella della deportazione in Europa di alcuni indigeni alle *Nuove leggi* di Carlo V (1542), le quali «sul piano del pensiero segnano... la vittoria della filosofia scolastica cristiana sull'umanesimo pagano-rinascimentale, sulle scappatoie offerte dalla categoria greco-aristotelica applicata agli Indi, servi per natura» (Chaunu).

Ancora, non si vede perché dimenticare gli aspetti eroici e straordinari di molte fasi della conquista, portata a termine da condottieri di straordinario valore e in condizioni di impressionante inferiorità numerica. Per esempio, come non apprezzare le dimensioni epiche della *conquista* dell'altopiano messicano fatta dall'*hidalgo* dell'Estramadura Hernan Cortés?

Oltre tutto, dimenticando questi aspetti, non si riesce a spiegare la rapidità della conquista, la quale, inoltre, fu resa possibile proprio dalla debolezza dei regni e degli imperi indigeni, dovuta anche alla loro struttura fortemente caratterizzata dal feroce dominio di pochi su molti e quindi dalle alleanze con popoli indigeni che i *conquistadores* poterono stringere.

Già Colombo era stato accolto dagli Arawak abitanti le prime isole con cui venne in contatto come un aiuto insperato, piovuto dal cielo, contro i Caraibi. L'impresa di Cortés non sarebbe stata certamente possibile senza l'alleanza con varie città indiane, soprattutto con Tlaxcala. Pizarro si inserì in una guerra civile in atto nell'impero inca.

La storiografia mette oggi in rilievo gli elementi di debolezza delle realtà amerindie anche dal punto di vista della cultura materiale.

Lo Chaunu scrive: «La fragilità dell'uomo americano in America, la degradazione irreversibile dell'Indio è una delle chiavi di interpretazione più importanti di questo primo passato umano del Nuovo Mondo... Il dramma dell'umanità amerindia è di non avere potuto usufruire dell'esperienza degli altri uomini del Vecchio Mondo».

Rimasti alla zappa, gli indios ignoravano la ruota, l'aratro pesante, il mantice, la lavorazione del ferro e (per quanto grandi architetti) anche l'arco. Non navigavano e non comunicavano agevolmente tra di loro, per la incredibile molteplicità delle lingue e per la mancanza di contatti pacifici e culturali. Ogni cultura distruggeva quella precedente e ripartiva quasi da zero. La più brillante delle civiltà precolombiane, quella maya, era crollata ben prima della conquista bianca. «Nessuna civiltà amerinda, insomma, ha veramente superato la fase calcolitica, l'età della pietra e del rame».

Consideriamo infine la catastrofe demografica.

Se si ritiene che nell'America del Nord, negli enormi spazi corrispondenti agli odierni Stati Uniti e Canada, la popolazione non arrivasse, nel XVI secolo, al milione di anime, i calcoli più elevati per il Centro e Sud America arrivano ad una cifra di circa 80 milioni: pochi per gli spazi a disposizione, ma certo moltissimi rispetto ai 15 milioni rimasti dopo un centinaio di anni.

Ma è bene precisare che l'accusa di genocidio nei confronti dei colonizzatori non ha alcun fondamento.

Essa, intanto, cozza contro la logica. Gli Spagnoli, anche per

lo scrupolo umanitario di una parte almeno dei loro ceti dirigenti, in particolare ecclesiastici, ma in parte pure per ovvie motivazioni economiche dipendenti dal lavoro delle popolazioni indigene, avevano tutto l'interesse a preservare la sopravvivenza dei nativi. Solo in una percentuale molto bassa la catastrofe demografica può essere attribuita alle guerre di conquista o all'imposizione del lavoro (certo, come altrove, molto duro nelle miniere).

Nella sostanza essa dipese dalle grandi epidemie provocate dall'incontro di due realtà biologiche precedentemente prive di contatto e quindi portatrici di parassiti ignoti e perciò tragicamente distruttrici, non tanto per le popolazioni africane o europee, quanto proprio per le popolazioni americane fino ad allora vissute nel più totale isolamento dal resto degli abitanti della Terra e dunque anche dai microbi delle altre regioni del pianeta.

Le nuove (per gli indios) malattie provocarono sin dai primi anni la morte di una gran parte della popolazione indigena delle isole, probabilmente circa l'80%. Fu soprattutto il morbillo a colpire a Santo Domingo, con conseguenze aggravate dai bagni gelati con cui gli indios, secondo il racconto di Las Casas, cercarono di curare febbri ed eruzioni che rappresentavano, per loro, una patologia assolutamente nuova. Il vaiolo, arrivato poco dopo, portò alla quasi totale estinzione della popolazione indigena dell'isola.

Verso il 1520 la malattia raggiunse il Messico e il Guatemala e cinque anni dopo l'impero Inca. Ulteriori stragi nei decenni successivi furono compiute nel continente americano dal morbillo, dal tifo, da influenze maligne tra le quali quella del 1576 uccise sugli altipiani dal 40 al 50% della popolazione india, colpendo unicamente gli indi e risparmiando non solo i bianchi ma anche gli schiavi neri.

Né i vuoti erano facilmente colmabili per il basso livello di riproduzione. Per esempio, i Maya sono spariti senza che ne sia stato responsabile il deus ex machina rappresentato dall'uomo bianco; i neonati amerindi, anche nei settori più evoluti, sono molto meno resistenti di quelli dell'Europa cristiana nella stessa epoca... il coefficiente netto di riproduzione inoltre si trova, nel migliore dei casi, ad un livello che supera di poco l'unità.

Infine, proprio l'assenza di razzismo da parte dei bianchi nei confronti degli indios non ne favoriva la conservazione etnica; il fenomeno del meticciato fu presto molto diffuso.

Bibliografia

La migliore biografia del Genovese è quella di J. HEERS, *Cristoforo Colombo*, Rusconi, Milano 1983.

Per una lettura più rapida CH. VERLINDEN, *Cristoforo Colombo, Visione e perseveranza*, tr. it., Edizioni Paoline, Roma 1985.

Per l'inquadramento dell'impresa colombiana nell'espansione europea della fine del Medio Evo, P. CHAUNU, *L'espansione europea dal XIII al XV secolo*, tr. it., Mursia, Milano 1979.

L'articolo dell'autore di questo contributo cui si fa riferimento è M. TANGHERONI-M. PARENTI, *Cristoforo Colombo, ammiraglio genovese e «defensor fidei»*, in «Cristianità», n. 203 (1992), pp. 11-17, con bibliografia aggiornata.

Il *Diario di bordo* è qui citato nell'edizione curata da G. FERRO, *Diario di bordo. Libro della prima navigazione e scoperta delle Indie*, Mursia, Milano 1985.

Per il criptogramma e la spiritualità di Colombo: G. PISTARINO, *Cristoforo Colombo: l'enigma del criptogramma*, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, Genova 1990.

Per il significato della scoperta e i suoi sviluppi: il profondo A. CATURELLI, *Il Nuovo Mondo Riscoperto*, Edizioni Ares, Milano 1992.

Per la fase della conquista: P. CHAUNU, *La conquista e l'esplorazione dei nuovi mondi (secolo XVI)*, tr. it., Mursia, Milano 1977.

FIDEL GONZÁLEZ-FERNÁNDEZ

La coscienza cristiana e i problemi della conquista nella formazione dell'America latina

Premessa su una storia processata

La storiografia protestante, a partire dal secolo XVII, e poi la cultura liberal-illuminista hanno accusato la storia latino americana di tre peccati originali: la violenta colonizzazione spagnola, il cattolicesimo di cui essa è permeata e il corrotto «meticciato».

A questa storia segnata da tanta rovina si contrapporrebbe la civilizzata, pura e rispettosa presenza anglosassone e protestante. Il protestantesimo avrebbe creato nell'America del Nord l'unica terra promessa di libertà e progresso. Le Chiese della Riforma e le sette protestanti attuali hanno sempre considerato i popoli latino americani come non evangelizzati. Secondo esse il cattolicesimo è una forma sincretista e carnale di un cristianesimo pagano. Già a partire dal secolo XIX i regimi liberali hanno tentato di sradicare i popoli del continente dalle loro radici cattoliche e di aggiogarli al liberalismo protestante del Nord, con l'appoggio della cultura illuminista e del potere nordamericano. In questo progetto ebbe un ruolo fondamentale la massoneria e più tardi la cosiddetta «invasione» delle sette fondamentaliste protestanti arrivate dal Nord.

Da un'altra sponda le attuali correnti «indigeniste» sostengono la stessa tesi anche se partono da presupposti differenti. Per essi ciò che accadde a partire dal 1492 sarebbe stato l'inizio di un incontro tragico tra due mondi, il principio di un

genocidio fatto di guerre di conquista, lavori forzati, punizioni disumane, malattie importate e un'evangelizzazione sotto il segno della spada. La scoperta e la conquista avrebbero generato un sistema iniquo che dura ancora oggi. I conquistatori iberici avrebbero imposto con la forza una lingua, una cultura e una fede.

Tre dunque sono i grandi capi di accusa:

1. La scoperta dell'America inizia la *conquista*, lo spoglio e la repressione dell'identità millenaria del continente americano.

2. L'evangelizzazione degli indios fu strumentalizzata da parte della Corona spagnola con la collaborazione della Chiesa al servizio della ragione di Stato e per giustificare lo spoglio delle terre.

3. Il *genocidio* degli indios e lo spopolamento sistematico fu il risultato finale.

In appoggio a questa triplice tesi si segnalano fatti storici e si fa ricorso ad una interpretazione sulla falsa riga di quanto già alla fine del Cinquecento aveva fatto il fiammingo Theodoro de Bry con le affermazioni di Fra Bartolomè de las Casas nella sua *Brevísima historia de la destrucción de las Indias*.

È necessario a questo punto esaminare i dati che ci fornisce la storia partendo non da una posizione prefabbricata ma realista, per arrivare a un giudizio che tenga conto di tutti i fattori in gioco.

La prima critica della conquista

Non furono gli Indios che vennero in Europa, ma gli europei che andarono nel Nuovo Mondo. Il solo fatto della *scoperta* (*inventio*) sembrava conferire loro un titolo autentico di possesso. Solo che le immense regioni di quel Nuovo Mondo avevano già un possidente: i popoli aborigeni dell'America. I conquistadores a volte hanno offerto alleanze, ma in genere hanno invaso quelle terre. Fu un'impresa pacifica o più spesso

accompagnata di violenze? Come reagì la coscienza cattolica in Spagna man mano che gli avvenimenti venivano conosciuti e chiariti?

La Spagna che scoprì il Nuovo Mondo

La Spagna che scoprì il Nuovo Mondo aveva appena raggiunto l'unità politica e religiosa e conclusa la *reconquista* del suo territorio occupato dai musulmani otto secoli prima. Il popolo spagnolo, provato nella lotta e retto da due grosse personalità come Isabel di Castiglia e Fernando d'Aragona, si trovava pieno d'energia giovanile e desideroso di lanciarsi a nuove imprese.

Al sud della Penisola Iberica si apriva il continente africano, e in un primo momento i regni iberici pensarono di spandersi in quella direzione. Infatti Portogallo aveva già iniziato da tempo quella rotta, e Castiglia aveva conquistato le isole Canarie. Queste isole diventarono il campo di sperimentazione dell'impresa sia militare come missionaria che si tenterà in America e la scala naturale nei viaggi verso quel continente.

La scoperta dell'America deviò l'attenzione spagnola dall'Africa verso l'America e condizionò in seguito la storia spagnola e anche quella mondiale. I primi navigatori-scopritori si sono trovati con genti che non conoscevano Cristo. Già Colombo nella sua lettera d'annuncio della scoperta ai Re Cattolici e in diverse pagine del suo diario annota come quelle genti facilmente diventerebbero cristiane «*perché non avevano setta alcuna*». In Spagna non si era tentata l'evangelizzazione dei musulmani perché si considerava impossibile la loro conversione a causa della chiusura della religione musulmana. L'osservazione di Colombo sembrava indicare come nelle Nuove Terre la situazione era differente. L'arrivo dei primi indios, come per errore furono chiamati da Colombo, portati in Spagna da Colombo, svegliò la passione missionaria spagnola.

La prima spedizione colombiana aveva avuto uno scopo geografico ed economico: trovare una nuova rotta per il commercio delle spezie e altri prodotti del Lontano Oriente. Il fat-

to di aver trovato un mondo popolato di genti ignare di Cristo diede un nuovo indirizzo alle scoperte. Nella prima bolla di Alessandro VI, *Inter coetera* del 1493, il papa riconosce che i Re Cattolici si erano consacrati all'espansione della fede nella *Riconquista*, già conclusa e che aveva il «*progetto di cercare e trovare alcune terre e isole remote, sconosciute e non scoperte fino ad oggi da nessun altro, con lo scopo di attrarre al culto del nostro Redentore e alla conoscenza della fede cattolica i loro naturali e moratori...*»[1]. Le così dette bolle alessandrine giustificavano il dominio di Spagna sulle terre scoperte, ma condizionavano chiaramente la sovranità all'evangelizzazione. Così dice la bolla *Inter coetera*: «*Dovete mandare alle terre e isole sopradette uomini retti e timorosi di Dio, dotti, periti ed esperimentati, per istruire nella fede cattolica i naturali e gli abitanti sopradetti ed indurli ai buoni costumi*».

Per cui nel secondo viaggio di Colombo nel 1493 l'accompagnano alcuni missionari sotto la guida del minimo Fra Bernardo Boyl. Dopo questo primo gruppo si moltiplicheranno lungo il nuovo secolo gli arrivi di missionari francescani, domenicani, agostiniani, gesuiti, mercedari ed altri.

La così detta «conquista spirituale» delle *Indias del Cielo* andò di pari passo con quella delle *Indias de la Tierra*: croce e spada camminavano spesso insieme. Nacquero così dal primo momento in quell'incontro fra Europa ed America i problemi di coscienza tanto per i missionari come per i Re di Spagna, i conquistadores e colonizzatori.

La testimonianza e il giudizio di Fra Bartolomé de las Casas

Secondo Fra Bartolomé de las Casas, dal 1492 al 1542, anno quest'ultimo in cui il frate dominicano finisce la sua *Brevísima relacón de la destrucción de las Indias*[2], la conquista delle Nuo-

[1] Alessandro VI, *Inter coetera* (bolla) del 3.5.1493, in J. Metzler, *America Pontificia*, I, Città del Vaticano, pp. 71-75.

[2] Fra Bartolomé de Las Casas, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, in Biblioteca de Autores Españoles (BAE), vol. 110, Madrid 1958. Le cifre citate in seguito indicano le pagine di questo volume.

ve Terre scoperte avrebbe significato un crescendo di violenze a danno degli indigeni.

Las Casas segue l'itinerario delle conquiste e descrive lo scenario dove si verificano i fatti, dalle Antille fino al Messico, dal Centroamerica al Perù.

Nella sua opera Las Casas descrive sempre le popolazioni di queste Terre come «*la gente più benevola mai vista, aperta e amica di cristiani..., mansuetissima..., molto bene disposta, sensata, politica e ben educata, caratterizzata dalla prudenza, senza vizi e peccati, ...ricchissima in oro, argento e pietre preziose*, che *abitava in regioni ammirevoli per la loro fertilità, prospere, delle più popolate del mondo...*»[3]. Insomma, Las Casas descrive le genti del Nuovo Mondo come il *paradiso terrestre ritrovato* dove abitava gente senza malvagità, senza odii né rancori, aperta alla dottrina cristiana, gente insomma quasi senza peccato originale.

In queste terre e su queste pecore mitissime caddero i conquistatori «*come lupi tigri e leoni crudelissimi, affamati da molti giorni...*» e «*li finirono... crudelmente*». Egli descrive genericamente le violenze, le crudeltà dei conquistadores, ciò che egli definisce una «tiranía infernal» che portò a «*stirpare dalla faccia della terra quelle miserande nazioni*»[4].

I loro metodi per raggiungere il loro scopo sarebbero stati «*guerre ingiuste, crudeli, sanguinose e tiranniche*» e l'oppressione dei sopravvissuti «*con la più dura e orribile e aspra servitù...*»[5].

Il motivo di tanta crudeltà fu la bramosìa dell'oro e delle ricchezze. La conseguenza di questa politica fu per Las Casas lo spopolamento del Nuovo Mondo.

Su quali testimonianze si basa Las Casas per queste dure accuse? Anzitutto sulla propria esperienza personale nelle *Indias*; in almeno cinque casi porta anche la testimonianza di altrettanti missionari, mentre negli altri casi cita le sue fonti di informazione in maniera generica e imprecisa.

[3] *Ibidem*, 143, 154, 155, 167, 169, 170, 171.

[4] *Ibidem*, 136, 137, 142.

[5] *Ibidem*, 137.

Le sue conclusioni sono molto dure: i *conquistadores* sono rei di tradimento, terrore, schiavitù, furto, menzogna e massacri. Inoltre utilizzano l'assurdo e ingiustissimo «*requerimiento*»[6] per poter raggiungere il loro scopo. Per cui questi cattivi cristiani compromettono Dio e il Re con le loro opere[7]. Las Casas giustifica quindi le guerre degli indios contro i *conquistadores* come autodifesa, mentre condanna in assoluto la conquista come una guerra d'aggressione[8]. La visione manichea di Las Casas sulla scoperta e sulla conquista (tutti gli scopritori e conquistadores sono stati diabolici, mentre tutti gli indios erano buoni e innocenti) è stata accettata da molti acriticamente come fonte per giudicare la conquista ed elaborare la «*leyenda negra*».

Le testimonianze dei conquistati aztechi

Alcune delle testimonianze più significative sulla conquista vista dai vinti appartengono agli indigeni del Messico[9]. Fra queste testimonianze meritano speciale rilievo quelle note come: *El códice de Aubin*[10], *Los cantares mexicanos*[11], *Los anónimos de Tlatelolco*[12], *Los informantes de Sahagún*[13], *Historia de la Nación chichimeca* di Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl[14], e la *Crónica* di Don Diego Muñoz Camargo[15].

Queste testimonianze si riferiscono alla conquista del Messico (febbraio 1519 - agosto 1521). Ci segnalano i fatti, i responsabili e le conseguenze negative immediate della conquista. Queste testimonianze ci segnalano le cause delle tragedie descritte e le complesse responsabilità dividendole fra i diversi protagonisti delle vicende con più o meno accuratezza: gli indios tlaxcaltecas e otomies, gli spagnoli e i mexicas (aztechi).

Nessuna fonte implica nelle responsabilità, sia politica come giuridica, la Corona spagnola. Le fonti indigene responsabilizzano principalmente i singoli soldati spagnoli; per le fonti meticce invece la responsabilità va divisa alla pari fra indios e spagnoli. Le vittime sono state un po' tutti e le tristi conseguenze di spopolamento e repressione non si fecero aspettare[16]. Ad ogni modo, indipendentemente dalle responsabilità dei singoli gruppi, le conseguenze sono state sempre drammatiche e le

[6] *Historia de las Indias*, libro III, cap. CLXVII. Secondo alcuni le bolle alessandrine davano in assoluto quelle terre al Re di Spagna in ordine alla loro evangelizzazione e quindi autorizzavano gli spagnoli a richiedere agli indios che li consegnassero le loro terre e si sottomettessero alla sovranità dei re castigliani (spagnoli): la risposta negativa era causa di guerra giusta. Dietro a questa teoria c'è tutta una visione allora comune sul potere del Papa e sulla concezione religiosa del mondo.

[7] LAS CASAS, *op. cit.*, 144, 150, 151, 159.

[8] *Ibidem*, 137, 138, 141.

[9] M. LEON PORTILLA, *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*, México 1974.

ID., *Crónicas Indigenas. Visión de los Vencidos,* Edición de Miguel León Portilla, Madrid 1985.

[10] Si tratta d'un codice di matrice preispanica: CHARLES E. DIBBLE, *Historia de la nación Mexicana. Reproducción a todo color del Codice del 1576* (*Codice de Aubin*). Ediciones de José Porrua Turanzas, Madrid 1958. Introduzione di Charles Dibble, 1962. Carattere storico del Codice analizzato dal Dott. Angel María Garibay.

[11] I così detti «Cantares mexicanos» erano libri vivi della letteratura azteca o messicana: ANTONIO PEÑAFIEL, *Cantes en Idoma Mexicano. Reproducción facsimilaria del manuscrito original existente en la Biblioteca Nacional de México*, Messico 1904. MIGUEL LEON PORTILLA, *Crónicas Indígenas. Visión de los Vencidos*, Edición de Miguel León Portilla, Madrid 1985.

[12] Si tratta di annali storici scritti nell'antico principato di Mexico-Tlatelolco tra il 1529 e il 1530: HEINRICH BERLIN-ROBERT BARLOW, *Anales de Tlatelolco. Unos anales Históricos de la nación Mexicana y Códice de Tlatelolco. Fuentes para la Historia de México*, a cura di Salvador Toscano, México.

[13] Fra Bernardino de Sahagún (Sahagún de Campos, España 1512-Messico 1590), francescano, arrivò nel Messico nel 1529. Fu uno dei fondatori del noto collegio di Santa Cruz de Tlatelolco per gli indios. Diventò un esperto nella lingua nahuatl e può essere considerato uno dei padri della moderna antropologia culturale: BERNARDINO DE SAHAGUN, *El México Antiguo. Selección y reordenación de la historia general de las cosas de Nueva España de Fray Bernardino de Sahagún y de los infornadores indígenas*, Edición, Prólogo y Cronología de José Luis Martinez, Biblioteca de Ayacucho, Caracas 1981.

[14] Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl, meticcio, nato verso il 1578-1580 da uno spagnolo e da una principessa india di Tescoco, educato nel famoso Collegio francescano di Tescoco, diventa governatore di Tescoco e più tardi di Tlainianalco. Muore nel 1650: FERNANDO DE ALVA IXTLILXOCHITL, *Historia de la Nación Chichimeca*. Crónicas de América 11. Edición de Germán Vázquez, Madrid 1985.

[15] Don Diego Muñoz Camargo (1528/29-1608), meticcio, nato da uno spagnolo e da una nobildonna india. Suo padre appartiene al gruppo dei coloni arrivati subito dopo i primi conquistadores. Già da giovane era catechista degli indios. Si sposa con una principessa tlaxcalteca, Doña Leonor Vazquez; diventerà procuratore della provincia e suo figlio governatore di Tlaxcala nel 1608: DIEGO MUÑOZ CAMARGO, *Historia de Tlaxcala. Crónicas de América* 26, Edición de Germán Vázquez, Madrid 1986.

[16] LUCIANO PEREÑA, *Proceso a la Leyenda Negra*. Testigos de Excepción. Catédra V Centenario, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1989; L. PEREÑA ET ALII, *Descubrimiento y conquista ¿Genocidio?*, Salamanca 1990.

vittime numerosissime. Così Fernando de Alva Ixtlilxochitl parla di 240.000 Messicas morti, su 300.000 che parteciparono alla guerra di conquista dell'Impero azteco (1519-1521), durante la battaglia finale della presa di Tenochtitlán, e 30.000 tlaxcaltechi e spagnoli su 200.000 tlaxcaltechi (gli spagnoli erano appena qualche centinaio).

Il Cantar *Los últimos días del sitio de Tenochtitlán* ci dà tutta la visione drammatica di quella tragedia umana:

...«en los caminos yacen dardos rotos
los cabellos están esparcidos
destechadas están las casas
enrojecidos tienen sus muros
gusanos pululan por calles y plazas
y en las paredes están salpicados
sus sesos...»[17].

Il drammatico caso della conquista del Perù

La *conquista* dell'antico Impero degli Incas fu senz'altro il caso più drammatico, quello che farà discutere di più e metterà in crisi la stessa presenza spagnola nel Nuovo Mondo. Alla fine la Scuola teologico-giuridica di Salamanca darà il suo verdetto di invalidazione della prima conquista: i popoli indios erano sovrani e quindi per ragione della conquista non potevano essere privati delle loro proprietà e giurisdizioni, come affermò l'agostiniano Fra Alonso de Veracruz [18], discepolo di Vitoria a Salamanca, nelle sue lezioni all'Università di Messico nel 1553 e come viene riaffermato nella sua opera *De dominio infidelium et iusto bello contra indos*. Per cui si cercherà di rettificare la politica della conquista e di vedere a quali condizioni gli spagnoli potevano rimanere in quelle terre dove di fatto si trovavano ormai già da anni. La scuola salmantina arriverà a formulare il principio della sovranità dei popoli indios

[17] *Los últimos días del sitio de Tenochtitlán*, in LEON PORTILLA, ivi, 166.

[18] Fra Alonso de Veracruz (1504-1582) fu fondatore di diversi collegi universitari in Messico e uno dei suoi più eminenti teologi nel sec. XVI. Fu professore all'Università di Salamanca e co-fondatore di quella del Messico.

sotto la Corona di Castiglia (Spagna) formando una comunità di nazioni libere sotto la Corona spagnola. Questa doveva essere il garante di tale libera comunione dei popoli. Ciò avrebbe esigito un cambiamento radicale della presenza coloniale nel Nuovo Mondo. Si rivendica così l'autogoverno per le Indie, come sosterrà il creolo spagnolo-messicano e cattedratico delle Università di Messico e di Valladolid (Spagna), Juan de Zapata nella sua opera *De iustitia distributiva*, pubblicata a Valladolid nel 1609[19]. Queste situazioni causarono tali crisi di coscienza che Carlo V (1500-1558) volle l'abbandono dell'impresa del Nuovo Mondo. Abdica anche per questo a favore di suo figlio Filippo II (1556) e si ritira al monastero di Yuste (Extremadura in Spagna) dove morì nel 1558. Ciò causò nuovi problemi, polemiche e conflitti che dominarono la scena politico-religiosa dell'America spagnola per più di cinquant'anni.

Anche qui, in Perù, le testimonianze sono abbondanti sia da parte indigena come da parte spagnola.

Ricordiamo le più importanti: dell'inca Titu Cusi Yupanqui[20], dell'indio don Juan de Santacruz Pachacuti[21], la testimonianza dell'indio don Felipe de Guaman Poma de Ayala[22], del

[19] Juan de Zapata era agostiniano e diventerà vescovo di Chiapa e dopo di Guatemala; era consigliere reale.

[20] E. GUILLEN, *Visión inca de la conquista*, Lima 1974. Titu Cusi Yupanqui è il più eccellente dei testimoni con «La relación de la conquista del Perú», un documento ufficiale presentato al Re di Spagna Filippo II attraverso il suo governatore Lic. Juan Lope García de Castro. L'autore è il penultimo re Inca, figlio dell'Inca Manco II e fu consigliato dal doctrinero generale e suo confessore e padre spirituale, l'agostiniano Fra Marcos García. Titu Cusi aveva firmato la pace di Acobamba il 24 agosto 1566, ratificata a Lima da García de Castro il 14 ottobre 1566, ritornato e riconfermato di nuovo dall'Inca, di nuovo ratificato dall'Inca una seconda volta, entra in vigore il 9 luglio 1567 con una solenne cerimonia celebrata a Vilcabamba. Filippo II ratificherà l'accordo dopo un lungo processo di identificazione e prove del Consiglio de Indias il 2 gennaio 1569. Con questo trattato sembrava che era arrivata l'ora della riconciliazione generale fra idios e spagnoli in una nuova era di amicizia e di pace perpetua, come Titu Cusi amava nominare il trattato. Cfr. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Lima 1916-1935 (Il discorso di Vila Oma, capitano dell'inca Manco II in: t. II, 1916, 12-14).

[21] La sua opera è *Relación de antigüedades deste Reino del Perú*. Questo indio cuzqueño apparteneva ai collahua, nemici degli inca. Era figlio di caciques.

[22] FELIPE GUAMAN POMA DE AYALA, *El primer nueva crónica y buen gobierno compuesto por don Felipe Guaman Poma de Ayala señor i príncipe»*. Ed. P. Rivet, Paris 1936; anche Ed. Arthur Posnavsky, La Paz 1974. Felipe de Guaman Poma de Ayala (1534-1617) era un nobile inca che conosceva molto bene gli autori spagnoli della Scuola di Salamanca.

poeta l'Inca Garcilaso de la Vega[23], e quella del «gesuita anonimo» Blas Valera[24].

Poma de Ayala nella sua opera si era proposto di informare il Re di Spagna sulla reale situazione nelle Indie nel Perù. Pensa che i mali che si trovano nelle Indie non dipendono dalla Corona né dalle sue leggi, ma da alcuni coloni spagnoli. Lo scopo dell'opera è quindi quello di stabilire un'armonia fra la Spagna e le Indie. L'espressione di tale sentimento si trova in un'immagine riprodotta dove l'Inca e i quattro re dei quattro Suyu (regni) sostengono le colonne di Ercole, simbolo dell'Impero Spagnolo[25].

Anche qui le accuse sono pesanti: la conquista così com'è stata effettuata ha causato lo spopolamento dovuto sia agli spagnoli (si portano via le donne, pressione dei tributi eccessivi, lavoro eccessivo nelle miniere, guerre di conquista), sia agli indios (crudeltà e castighi durissimi, guerre intestine e civili continue...). Segnala quindi la condotta brutale di alcuni *conquistadores*. Le cause di tali soprusi si trovano nella cupidigia dell'oro e argento, nella bramosia del potere e nella lussuria. Tale cupidigia aveva seminato anche la discordia fra gli stessi conquistadores. Critica anche molti chierici e frati.

Risparmia altri come i gesuiti e i francescani. Considera il fatto dell'evangelizzazione positivo, anche se segnala come la fede cristiana sia stata tradita da parte di alcuni *conquistadores* con il loro comportamento. Poma de Ayala non trova giustificazione alcuna alle guerre di conquista, né dal punto di vista religioso né dal punto di vista politico. Gli Incas adoravano già

[23] La sua opera è *Comentarios reales de los Incas*, scritta a Córdoba nel 1605. Edición de González Barcia del 1723. Pubblicata a Buenos Aires da Angel Rosemblatt nel 1943. L'Inca Garcilaso de la Vega, uno dei poeti classici della lingua spagnola, scrive riferendosi soprattutto al caso del Cile, sua patria. Secondo lui lo spopolamento fra gli indios era già iniziato durante le terribili e sanguinose guerre fratricide fra Atahualpa Inca e Huascar Inca così come l'intransigenza con cui gli Inca dominavano i loro sudditi conquistati, le distruzioni e le pene durissime che imponevano loro: ogni «sangue nemico» doveva essere sterminato.

[24] È un indio meticcio. Scrisse una *Relación* sui costumi antichi degli indigeni del Perú.

[25] Sembra che Poma de Ayala avesse anche un altro scopo chiaro: quello di vedere riconosciuti i suoi diritti di successione degli antichi re incaici da parte del Re di Spagna.

il vero Dio e gli antichi popoli andini addirittura erano «cristiani»[26] e l'idolatria era arrivata più tardi con Manco Capac Inca e la sua dinastia. I popoli andini avevano inoltre accettato pacificamente la sovranità del Re di Spagna. Ad ogni modo l'inca Poma de Ayala ricorda il bene fatto da tanti conquistadores spagnoli, specialmente vicerè, di cui anche offre una lista. Così di don Juan López de Quintanilla dice che era «*cristianissimo, amico dei poveri e amante della giustizia*»[27] e di don Luis de Velasco che «*governò cristianissimamente*»[28], e di don Fernando de Torres y Portugal che era «*molto cristiano, amico dei poveri, non interessato nell'argento*»[29] e di don Martín Enríquez «*che governò cristianissimamente sin dare agravio alcuno agli indios*»[30].

Ma non sono tutte rose neanche da parte degli indios. Poma de Ayala vede tanta barbarie e crudeltà in essi e offre numerosi esempi che mostrano soprattutto la tirannide degli Inca.

In questo senso bisogna ricordare la testimonianza dell'Inca Garcilaso de la Vega, il quale parlando di Atahualpa scrive: «*Maggiore e più sedienta del suo proprio sangue... fu la crudeltà di Atahualpa che non soddisfatto con quella di duecento suoi fratelli... andò avanti bebendo quella dei suoi nipoti, zii e parenti...; bastava che fosse sangue reale; non fugì nessuno né legitimo né bastardo; a tutti mandò uccidere in maniera diverse...* (e descrive le raffinatissime crudeltà del tiranno)... *e tutto nel tempo più breve possibile perché il tiranno voleva vederli tutti morti e sapere che lo erano*»[31].

Per cui l'Inca Garcilaso conclude che la crudeltà dell'impero Incaico sui suoi sudditi non si può paragonare con gli eccessi dei *conquistadores*. Per lui lo spopolamento si è dovuto alle azioni di ambedue le parti.

Anche l'indio cuzqueño Don Juan de Santacruz Pachacuti

[26] Si rifà a una leggenda che parlava dell'evangelizzazione di questi popoli da parte addirittura di San Bartolomeo, per cui avrebbero conservato la memoria cristiana.

[27] Poma de Ayala, *Crónica...*, 681.

[28] Poma de Ayala, *Crónica...*, 467.

[29] Poma de Ayala, *Crónica...*, 465.

[30] Poma de Ayala, *Crónica...*, 463.

[31] Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas.*

denuncia il massacro e il genocidio dell'Inca Atahualpa nel momento dell'arrivo degli spagnoli. Giudica lo spopolamento come risultato delle terribili guerre civili fra Guascar e Atahualpa, della deportazione d'intere popolazioni ad opera di Atahualpa, della terribile fame e del morbillo che seguirono quelle guerre[32].

Questi *vinti*, discendenti degli Inca e sudditi fedeli di Sua Maestà Cattolica, accettano il fatto della conquista e trattano d'incorporare gli avvenimenti in una sintesi storica dove spagnoli e indios devono camminare insieme. Bisogna però tener presente gli interessi particolari dei diversi personaggi. Così Garcilaso si trova ormai inserito totalmente nella cultura ispana, mentre Poma de Ayala cerca di difendere i suoi pretesi diritti patrimoniali davanti al Re di Spagna mostrandosi anche suddito fedele. Calca le tinte su alcuni aspetti negativi della conquista, senza però nascondere quelli negativi degli indios.

Il «gesuita anonimo», Blas Valera non ci nasconde il fatto di alcune conversioni forzate all'inizio dell'evangelizzazione del Perù e della fretta di battezzare in alcuni[33].

I mali della conquista

Possiamo quindi segnalare alcuni mali della conquista a partire della mentalità aggressiva generalizzata dell'Europa dell'epoca e della Spagna della «reconquista». Ma questa segnalazione non può dimenticare altri elementi presenti che l'hanno anche temperata, e frequentemente trasformata, come l'obbligo di annunciare la fede e quello di trattare con umanità i conquistati che diventavano sudditi liberi della Corona a tutti gli effetti.

Fu soprattutto la coscienza cattolica a diventare giudice inappellabile della conquista stessa, come dimostra il fatto che le testimonianze sui misfatti ci sono pervenute sia da parte di soldati, conquistatori ed *encomenderos*, amministratori della

[32] Juan de Santacruz Pachacuti, *La Relación de antigüedades deste Reino del Perú*, 206, 209, 301, 316, 318.
[33] Blas Valera s.j., *Relación*, 209, 181, 189.

Corona e missionari che da alcuni eccellenti «conquistati». Ognuno ha una propria esperienza della «conquista» e la versione che dà dipende dalla carica affettiva e dagli interessi che cerca di difendere.

Con le loro testimonianze di autocritiche si può ricostruire una mappa della conquista, con le sue grandi ombre e violenze da una parte, e con le sue grandi luci dall'altra. Quali sono però i capi d'accusa più importanti?

1. Il maltrattamento degli indios che alcuni «scopritori» della prima ora hanno tentato di giustificare con la convinzione che gli abitanti di quelle Nuove Terre erano «homines ferini», «uomini bestiali», come scriveva John Mair. Fra Antonio de Remesal, uno dei missionari della prima ora la considera «*opinione diabolica*» imparata «*alla scuola di Satana*», come anche riaffermerà anni più tardi Paolo III sollecitato dai missionari spagnoli e dalla Scuola Giuridica di Salamanca.

2. Il maltrattamento va connesso con il problema della schiavitù, consentita all'inizio, e il lavoro nelle miniere, costruzioni, pesca e altre servitù imposte agli indios. Non sono stati gli europei ad introdurre la schiavitù nel Nuovo Mondo. Tale istituzione esisteva già prima del loro arrivo e in forma brutale. Sistemi analoghi erano esistiti nel Vecchio Continente, e la servitù esisteva ancora in Europa come sistema feudale di prestazioni personali e di servitù con numerose sfumature e gradazioni. Colombo portò diversi schiavi indios nel suo secondo viaggio. Seguiva così l'idea aristotelica accettata allora da molti sull'esistenza di uomini schiavi per natura. Si accettava anche che i prigionieri fatti in guerra giusta diventassero schiavi. La prima vendita di schiavi fu permessa dai Re Cattolici a richiesta di Colombo il 12 aprile del 1495, ma cinque giorni dopo viene proibita da loro[34]. La regina Isabel ha voluto chiedere il

[34] Archivio General de Indias de Sevilla (A.G.I.) Patronato 9, ramo 1, fol. 85v. Colección de Documentos relativos al descrubimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía... (Colección Pacheco, Cárdenas, Torres Mendoza). Madrid 1864-1866. 42 vols., An., tomo 30, p. 331; tomo 30, p. 335 e tomo 38, p. 342; R. Konetzke, *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica*, Madrid 1953, tomo 1, pp. 2-3.

parere ai teologi sul caso. Lei di propria iniziativa dichiara liberi gli schiavi, comanda di risarcire i compratori con il denaro della sua propria casa, ordina che gli indios siano restituiti alla loro terra nativa, e proibisce in assoluto e ovunque la tratta dei medesimi[35]. Nel 1501 Cristobal Guerra porta nuovi schiavi. I Re Cattolici ordinano la loro liberazione e l'incarcerazione e castigo dello schiavista[36].

Nel 1503 si autorizza per gli indios caribes antropofagi e per i prigionieri di guerra giusta[37]. Ma il problema rimane vivo e dibattuto fino alla sua totale chiarifica che darà come risultato la condanna di ogni tipo di schiavitù grazie alla riflessione della Scuola teologico-giuridica di Salamanca. Il 2 agosto del 1530 una *Real Provisión* di Carlo V data a Madrid sopprimeva ogni tipo di schiavitù, anche dei prigionieri di guerra giusta[38]. Le *Leyes Nuevas* di 1542 la proibiranno con decisione. Inizia allora a sparire la schiavitù sia per *manomissione* sia per morte naturale degli schiavi, anche se continuarono a darsi casi isolati in zone marginali dell'America ispanica e che se conosciuti dalla Corona erano castigati[39]. Tanto i Re Cattolici come specialmente Carlo V sentirono il problema come un caso personale di coscienza contro l'opinione dominante nell'Europa del

[35] Real Cédula del 20 giugno 1500. A.G.I. Contratacción, 3249, fol. 242. Colección... Pacheco..., An., tomo 38, p. 439; R. KONETZKE, *o.c.*, tomo 1, p. 4.

[36] Real cédula data ad Ecija il 2 dicembre 1501. A.G.I. Indiferente General 418, libro 1, fol. 70. Colección... Pacheco..., An. tomo 31, p. 104; R. KONETZKE, *o.c.*, tomo 1, pp. 7-8.

[37] Real Provisión de Segovia del 30 ottobre 1503. A.G.I., Indiferente general 418, libro 1, fol. 116. R. KONETZKE, *o.c.*, tomo 1, pp. 14-16.

[38] Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimineto, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar, Madrid 1885-1932, 25 vols., tomo 10, p. 38. Anche Recopilación... Libro VI, titolo 2, legge 1. La protesta dei coloni danneggiati nella loro economia fu così forte che la Corona revocò tale legge nel 1534 (Real Provisión de Toledo del 20 febbraio 1534: A.G.I. Indiferente general 422, libro 16, fol. 61v°. Colección... Pacheco..., Ultr. tomo 10, p. 192. Ma il 21 maggio di 1542 Carlo V emanava di nuovo una legge definitiva contro ogni tipo di schiavitù proibendola sia per guerra giusta sia per compera passando al diritto costituzionale spagnolo (Real Provisión di Valladolid del 21 maggio 1542, Recopilación..., libro 6, titolo 2, legge 1; R. KONETZKE, *o.c.*, tomo 1, pp. 215-216.

[39] Ci furono casi isolati permessi per dieci anni come quelli della Gobernación de Popoyán a causa della loro antropofagia e bellicosità e quella degli araucani che fu definitivamente proibita nel 1672 (Real cédula del 20 dicembre del 1674. R. KOETZKE, *o.c.*, tomo 2, p. 611.

loro tempo, e misero tutti i mezzi a loro disposizione per combatterla.

Furono anche soppressi i servizi personali delle *encomiendas*: si impose il lavoro libero con una paga moderata. Ma purtroppo nel contesto della nuova economia coloniale nasce l'importazione di schiavi neri dall'Africa, la storia più dura e dimenticata di questo periodo. Nel 1570 gli schiavi neri erano circa 250.000, e ad essi si dovette la risurrezione dell'agricoltura coloniale un po' ovunque in tutte le colonie, soprattutto del Brasile, dell'America inglese, olandese e francese nel secolo XVII, con il vero oro del Nuovo Mondo, la canna di zucchero, il cotone, il caffè...

Siccome quasi subito questa tratta di africani fu in disaccordo con la legislazione spagnola, essa fu dapprima sfruttata dai portoghesi e a partire dal XVII secolo prevalentemente dai calvinisti e altri protestanti olandesi, francesi e inglesi e luterani danesi, per diventare in seguito monopolio dell'Inghilterra (trattato di Utrecht del 1713). Lo sfruttamento dei metalli, soprattutto nel secolo XVII-XVIII aumentò la richiesta di questo tipo di mano d'opera[40].

3. Lo spopolamento fu un altro fatto sociale (biologico e antropologico) frutto della conquista. Nello spopolamento intervengono anche le numerose guerre civili intestine, la fame, e le numerose malattie e pestilenze che seguirono. La storia dello spopolamento che riflette la posizione di Las Casas si è vista smentita dalle ricerche storiche. Così lo storico Angel Rosenblat arriva alla conclusione che la popolazione dell'attuale regione dell'America Latina era nel 1492 di circa 11.285.000 indigeni; i nuclei più consistenti si trovavano in Messico: 4.500.000 e in Perù: 2.000.000. Nel 1570 la stessa popolazione sarebbe scesa a 9.275.100 (Messico 3.555.000, e Perù 1.585.000).

Nel 1570 la popolazione bianca costituiva l'1,16 per cento, la nera e meticcia il 2,26 pr cento, e la popolazione india il

[40] Cfr. M. HERNANDEZ SANCHEZ-BARBA, *América Europa*, cap. 3: Las realidades creadoras. Ed. Alhambra Univ., Madrid 1988, pp. 57-215, in concreto pp. 182 ss.

96,58 per cento. Questo 96,58 per cento rappresenta un totale di 8.957.891, ma nel 1570 gli indios che si trovavano in contatto con gli spagnoli erano solo il 18 per cento della popolazione indigena totale, e cioè 1.873.370. Quindi, ed è la sua conclusione, la diminuzione della popolazione non si deve alla conquista o ai conquistadores; ma ad altri fattori, come le epidemie, la perdita delle strutture politiche e amministrative, sparite prima dell'arrivo degli spagnoli, e in più la decadenza morale. La popolazione bianca secondo il *Catálogo de Pasajeros de Indias* dal 1509 al 1559 fu di 15.480 unità (mancano alcuni anni nel *Catálogo*). La media annuale era di 440 passeggeri, più i clandestini. La maggior parte erano scapoli, fra i 20 e i 30 anni [41].

L'importanza religiosa, sociale ed economica del meticciato è impressionante. Esso procedeva dal fatto che non c'erano pregiudizi razziali. Appaiono gruppi biologicamente preparati per il lavoro fecondo, un nuovo tipo di uomo («casta») che sa unire i due mondi contraddittori. Mentre i creoli si entusiasmarono della politica, i meticci si dedicarono in concreto all'area della produttività economica. Lo status economico del lavoratore indigeno fu superiore a quello del lavoratore europeo della stessa epoca.

4. La popolazione indigena delle Americhe non fu sterminata dalle spade dei conquistadores ma dalle distinte epidemie, fra le quali l'influenza, il vaiolo, e la febbre gialla [42]. Si trattò d'un problema d'immunità [43].

Quella situazione sanitaria però ebbe conseguenze nefaste non solo per il Nuovo Mondo, ma anche per la Spagna e per il resto dell'Europa. Si può vedere la ripercussione sanitaria della scoperta dell'America in Spagna nel calo quasi galoppante della popolazione: di otto milioni di spagnoli all'inizio del sec. XVII, ne rimanevano solo sette alla fine dello stesso secolo. L'epidemia del 1676 finì soltanto nel 1681 e «*arrivò a produrre lungo il suo nefasto periodo il crollo dell'ordine sociale ispano*». Cooperò così al «*quebranto della salute della nostra già depauperata popolazione che riceveva nei suoi porti gente contagiata dalle virulente epidemie che si scatenavano nel Nuovo Mondo*» [44].

5. In conclusione: le responsabilità dello spopolamento rimangono quindi divise fra spagnoli e indios secondo gli spazi e i tempi del processo della conquista.

Dal 1493 fino al 1540 si svolge una fase confusa e a volte anche violenta; a partire dal 1540 si entra nella fase polemica da un punto di vista teologico, morale e giuridico con la definizione precisa delle responsabilità e il primo bilancio della conquista.

È il periodo in cui si tenta una riconversione coloniale (1542-1573). Segue la fase della definitiva stabilità pacifica coloniale raggiunta (1573-1609). Dal 1609 fino alle indipendenze si sviluppa la tappa *vicereale* creola e meticcia.

Quanto alle responsabilità degli aspetti più negativi della conquista le testimonianze segnalano anche i conquistadores e *encomenderos*, frequentemente con nomi e cognomi. Tutte le testimonianze, senza eccezione, scusano la Corona dal punto di vista politico e giuridico.

Progressivamente anche la Corona, spinta continuamente dalla Chiesa, va prendendo una coscienza più chiara delle proprie responsabilità. La conquista fu dura e a volte anche violenta, non meno che le guerre che insaguinavano l'Europa dell'epoca, ma subito in America nacque una volontà ben precisa di mettere fine a quel grave disordine, e questo per grazia della coscienza cattolica.

[41] Cfr. A. ROSENBLAT, *La población indígena y el mestizaje en América*, Buenos Aires 1954, 2 vols.; N. SANCHEZ ALBORNOZ, *La población de América Latina*. Desde los tiempos precolombianos hasta el año 2000, Madrid 1973.

[42] MARCO DE ANTONIO, *Un desastre sanitario*, in L. PEREÑA VICENTE, *Ibidem*, p. 229. Cfr. le osservazioni di CH. DARWIN nel suo *Viaggio di un naturalista intorno al mondo* dove sostiene che il contatto di popoli più evoluti con altri più primitivi si risolve sempre nella loro scomparsa soprattutto per motivi biologici e per le malattie contratte; così anche lo storico messicano C. PEREYRA, *Obras completas*, tomo II, México 1960, pp. 22-24.

[43] MARCO DE ANTONIO, *Ibidem*, pp. 230-231.

[44] MARCO DE ANTONIO, *Ibidem*, p. 238, citando lo storico medico Antonio Carreras Pandrau.

La coscienza cattolica di fronte alla conquista

Alcune disposizioni della Corona Spagnola prima del 1526

Una disposizione dei Re Cattolici (Isabel e Fernando) del 1495 proibisce la schiavitù degli indios[45]. In un'altra del 1500 si dichiara che sono liberi. Le *Instrucciones reales* del 1501 stabiliscono che gli indios siano evangelizzati «*senza essere sottoposti ad alcuna costrizione*», siano trattati bene, e si riparino le offese commesse nei loro confronti. In altre *Instrucciones reales* del 1503 si dispone la costruzione di villaggi per gli indios «*dove ci sia una chiesa e un cappellano che si occupi di istruire e insegnar loro la nostra Santa Fede Cattolica..., insegnar loro a leggere e a scrivere..., e che allo stesso tempo faccia in modo che alcuni cristiani* (spagnoli) *si sposino con alcune donne indie, e le donne cristiane* (spagnole) *con alcuni indios, perché comunichino e si istruiscano a vicenda, per essere educati nella fede*». Il cristianesimo era in funzione del villaggio la cui vita doveva essere regolata dalle campane della chiesa, in funzione della sua elevazione culturale, e dei matrimoni misti. Troviamo qui l'origine del metodo delle *riducciones*.

Si arriva così al *codicillo* di Isabel I di Castiglia (La Cattolica) del 23 novembre, tre giorni prima di morire, aggiunto da lei al suo testamento. Esso riguarda precisamente i diritti degli indios: «(i Re suoi successori) *non permettano che gli indios... ricevano... alcun danno nella persona e nei beni, ma facciano in modo che siano trattati bene e con giustizia. E se alcun danno hanno subito, si provveda affinché sia riparato...*» [46]. Altre disposizioni della Corona seguirono dopo la morte di Isabel. Fra di esse bisogna ricordare le Leggi di Burgos del 1512-1513, promulgate da Fernando il Cattolico, dove si trova un formale riconoscimento dei diritti degli indios. Questo periodo corrispondente alla reggenza di Fernando e del cardinale francescano Francisco Ximénez de Císneros, arcivescovo di Toledo, dà luogo ai primi dibattiti a proposito della conquista. Si tentano i primi esperimenti di *reducciones* nelle Antille. Si vede all'opera il cardinale Císneros come difensore degli indios e il suo inviato Bartolomé de las Casas nell'intento di mettere in atto un *piano per la riformazione delle Indie*[47]. La morte di Císneros nel 1517 troncò molte speranze. Il principe Carlos, nipote dei Re Cattolici diventato re delle Spagne, dovette così affrontare quasi subito il problema indiano. Nel 1522 il suo antico cancelliere, appena diventato Papa col nome di Adriano VI, emanò la bolla *Omnimoda* con la quale regolava l'attività missionaria, tenendo presente soprattutto il caso del Messico[48].

Intanto in Spagna arrivavano i memoriali dei missionari, dei conquistatori e degli amministratori della Corona con i conflitti che la conquista suscitava. Queste situazioni spinsero il giovane Re Carlo ad emanare l'*Ordenanza sobre el buen tratamiento de los indios* a Granada il 17 novembre 1526.

Una nuova tappa con le «Ordenanzas» di Carlo V

Si iniziava così un nuovo periodo nella storia della legislazione spagnola delle Indie che andrà fino al 20 novembre del 1542, data della promulgazione delle cosiddette *Leyes Nuevas*.

[45] RICHARD KONETZKE, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoámerica, 1493-1810.* Ed. IJB, CSIC., Madrid 1953.

[46] A. DE LA TORRE-E. ALSINA DE LA TORRE, *Testamentaría de Isabel la Católica*, Valladolid 1967, 478-485. Il codicillo entrò a formare parte del diritto costituzionale indiano-spagnolo in vigore fino alle indipendenze, unico caso del genere nella storia costituzionale d'un paese. Nel 1498 la Regina aveva già proibito severamente la schiavitù degli indios. Aveva ordinato di mettere in libertà gli indios portati in Spagna da Colombo nel 1495 e venduti come schiavi, riscattandoli a proprie spese e rispedendoli in America. Nelle disposizioni reali del 1501 e 1503 Isabel aveva ordinato che «gli indios siano liberi e non soggetti a servitù...» e che «sia pagato ad ognuno il giorno lavorativo con un salario che corrisponda alla quantità della terra, delle persone e del lavoro che svolgevano..., e non sia consentito che persona alcuna faccia loro danno o ingiustizia alcuna» (MARTIN FERNANDEZ NAVARRETE, *Colección de viajes y descrubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*. Ed. BAE, tomo LXXV, Madrid 1954, 481-482.

[47] M. GIMENEZ FERNANDEZ, *El plan Císneros-Las Casas para la reformación de las Indias (1516-1517)*. C.S.I.C., Madrid 1984. IDEM, *Política inicial de Carlo I en Indias (1517-1523)*, C.S.I.C., Madrid 1984.

[48] ADRIANO VI, *Omnimoda auctoritas pontificia* (anche nota come: Exponi nuper fecisti), del 9 maggio 1522, in J. METZLER, *America Pontificia...* Città del Vaticano 1991, I, 167-169.

La prima *Instrucción* della Corona sui nuovi territori era stata promulgata a Barcellona il 29 maggio 1493. In essa si assegnava allo scopritore la missione di attrarre gli abitanti del Nuovo Mondo alla Fede Cattolica. A partire da quell'anno e fino al 1526 erano trascorsi trentatré anni e si erano mandate alle Indie dozzine di *instrucciones* sul problema indiano.

1. All'inizio la Corona trapianta in America l'organizzazione e l'ordinamento giudirico di Castiglia.

2. Sul piano dei fatti si emanano leggi particolari per rispondere a bisogni concreti.

3. Si insiste sul fatto che i nativi di quelle terre devono essere trattati come i vassalli liberi di Castiglia secondo il diritto castigliano (spagnolo). Così nella *Instrucción* del 16 settembre 1501 al governatore delle Isole e di Tierra Firme del Mar Oceano (Nuovo Mondo), fra Nicolas de Ovando si ordina che «*gli indios siano ben trattati come nostri buoni sudditi e vassalli, e che nessuno osi di fare danno; ...e se qualcuno facesse male o danno o prendesse alla forza qualcosa di loro proprietà, che i loro capi Vi lo facciano sapere perché voi lo possiate castigare in maniera tale che da adesso in avanti nessuno osi fare loro del male*» [49].

4. Lentamente emerge il fatto che la legislazione spagnola trapiantata in America era insufficiente. Comincia così un processo di revisione legale sulle Indie anche come risposta ai dubbi di coscienza che a cominciare dall'Imperatore Carlo V stesso assillano molti in Spagna[50]. Questo cammino a partire dal 1526 porta ad una politica di «riconversione coloniale» [51]. I soprusi denunciati, i conflitti fra i conquistadores e le polemiche su competenze aiutano tale chiarimento.

Si arrivò così alle «Ordinanzas» di Granada promulgate da Carlo V il 17 novembre e l'8 dicembre 1526, che sono state

[49] RICHARD KONETZKE, *Colección de documentos...*, ivi, 5.
[50] Così il testimone ANTONIO DE REMESAL, *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, BAE, Madrid 1964, 87.
[51] CARLOS HUMBERTO RAMOS FONES, *Testimonio del Emperador Carlo V*, in LUCIANO PEREÑA ET ALII, *Descubrimiento y conquista. ¿Genocidio?*, Pontificia Universidad de Salamanca, 1990, 178.

ancora più precisate con altre emanate a Madrid il 22 aprile 1528, a Toledo il 20 novembre 1528; il 4 dicembre 1528 e il 17 agosto 1529; a Madrid il 2 agosto 1530, 26 maggio 1536 e 5 novembre 1540; a Talavera il 13 febbraio 1541; a Fuensalida il 7 ottobre 1541; a Valladolid il 21 maggio 1542; a Barcellona il 20 novembre 1542, e le leggi emanate a Valladolid il 21 giugno 1543. In esse si adottano gravi misure contro i responsabili dei misfatti e si danno direttive per far fronte ai mali e difendere i diritti degli indios. Si esige un'informazione puntuale sugli eccessi commessi contro gli indios e sui colpevoli da sottomettere a processo e si stabilisce la restituzione e riparazione dei danni commessi.

Questa politica di riconversione coloniale produsse dei cambiamenti importanti e interessò alcune istituzioni sulle quali si era fondata di fatto la conquista come la *servitù*, l'*encomienda* e la *guerra giusta di conquista*. Si proibiscono la schiavitù e i lavori forzati degli indios[52]. Si comminano pene severe per i trasgressori come la perdita degli uffici, di tutti i privilegi e concessioni date precedentemente e la confisca dei beni. L'istituzione dell'*encomienda* è regolata e limitata[53]. Essa viene permessa come misura di protezione e in aiuto all'insegnamento cristiano degli indios, che si danno in *encomienda «come persone libere e cristiane con lo scopo di essere istruite nella fede e a beneficio degli indios»* [54]. Si insiste nel buon trattamento di essi, si proibisce di affittare o prestare indios encomendati ad altri e i lavori eccessivi; si stabiliscono pene severe per i trasgressori e si pongono gli indios *encomendados* e le comunità indiane sot-

[52] Ordenanzas che proibiscono la schiavitù degli indios: 20.11.1528; 24.8.1529; 2.8.1530; 13.1.1532; 20.2.1534; 9.9.1536; 6.12.1538; 6.12.1538 (proibizione di comperare indios come schiavi, Nueva España); 7.10.1541 (libertà a tutti gli indios fatti schiavi in Perù); 21.5.1542 (proibizione di fare schiavi indios anche se si trattasse per guerra giusta); 20.11.1542 (con questa ultima legge si proibisce di fare schiavi indios in tutti i territori della Corona spagnola).
[53] «*Encomendar*» in lingua spagnola vuol dire «incaricare qualcuno della cura d'una cosa o d'una persona». S. ZAVALA, *La encomienda indiana*, Madrid 1935.
[54] Leggi del 17.12.1526; 4.12.1528; 4.12.1528; 17.8.1529; 20.11.1536; 20.11.1536; 28.1.1541; 7.10.1541; 28.10.1541; 20.11.1542 (si limitano tutte le encomiendas e repartimientos e tutti gli indios encomendados rimangono sotto l'autorità della Corona); 4.6.1543.

to le autorità della Corona. La terza serie di misure legislative si riferisce alla così detta «*guerra giusta*». L'imperatore condanna i *conquistadores* che hanno ferito, ammazzato o preso ingiustamente i beni degli indios. Conseguentemente si sospendono tutte le licenze e le concessioni di «guerra di conquista». Fra le *Ordenanzas* di Granada del 1526 e le *Nuevas Leyes* del 1542 si era percorso un lungo cammino. La Corona assumeva le accuse con drammatico realismo, si proponeva di correggere le deviazioni e castigare i colpevoli. Essa diventava accusatrice dei reati commessi contro gli indios e difensora degli stessi[55].

La nascita d'una coscienza esplicita nei primi religiosi missionari

Il domenicano Fra Antonio de Montesinos, sostenuto dai suoi confratelli, la quarta domenica d'Avvento del 1511 denunciava in una famosa predica davanti alla prima colonia spagnola a Santo Domingo il sistema di servitù degli indigeni praticato dagli «encomenderos» contro le disposizioni dei Re Cattolici. Il frate domenicano poneva crudamente il problema giuridico della conquista. Inoltre si domandava se si poteva guadagnare qualcuno alla fede visto il cattivo esempio degli *encomenderos,* ponendo anche così il problema del rapporto fra missione e conquista.

Quell'episodio scatenò la polemica sulla conquista ed ebbe come risultato la promulgazione delle *Leyes de Burgos* del 1512-1513, che è il primo codice in favore degli indios[56]. La Corona spagnola iniziò allora ad inviare sistematicamente missionari scelti esclusivamente fra gli Ordini religiosi riformati e creò le figure del *visitador*, e del *defensor de los indios*, carica quest'ultima, posta al di sopra della autorità locali e che di solito era riservata a vescovi che si distinguevano per il loro amore verso gli indios.

L'approfondimento teologico-giuridico del problema avvenne quindi successivamente. Quanto fra Antonio de Montesinos impostò a livello personale (rapporti fra le persone: spagnoli e indios), altri spagnoli, soprattutto i teologi della Scuola di Salamanca al seguito di fra Francisco de Vitoria, lo imposteranno a livello di diritto naturale e internazionale.

Sin dagli inizi sorse però un terzo genere di problema che condizionerà profondamente conquista ed evangelizzazione: i rapporti del Potere politico con l'evangelizzazione.

Il potere politico e l'evangelizzazione

Le bolle alessandrine e il patronato e la loro interpretazione

Appena i Re Cattolici conobbero la notizia della scoperta delle Nuove Terre sollecitarono dal Papa Alessandro VI (1492-1505), in accordo con il diritto allora vigente, un suo intervento per sancire a favore della Corona spagnola il diritto di possesso delle Nuove Terre scoperte così come l'invio di missionari.

Furono emanate le così dette «bolle alessandrine» del 1493. Alessandro VI con la bolla *Inter cetera* del 3 maggio 1493 approva il progetto di Fernando V di Aragona (Spagna) di strutturare la Chiesa del Nuovo Mondo secondo il modello di Granada, e quindi affida alla Corona spagnola l'invio di missionari alle nuove terre con altri diritti e doveri connessi[57]. Secondo l'interpretazione che dal secolo XVI al secolo XVIII è stata data di tali bolle si sono dedotti i principi metodologici nell'evan-

[55] RICHARD KONETZKE, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoámerica* (1493-1810). Instituto Jaime Balmes, Tomo 1, CSIC, Madrid 1958.

[56] Reales Ordenanzas dadas para el buen regimientos y tratamiento de los indios. Estudio y edición por Antonio Muro y Orejón, Sevilla 1957.

[57] Il Patronato inizia di diritto con la bolla *Universalis Ecclesiae* di Giulio II, il 29.VII.1508. I pontefici successivi accresceranno tali privilegi. Si davano alla Corona spagnola alcune importanti facoltà riservate fino ad allora soltanto al Papa. Tali facoltà saranno assunte a partire dal 1622 dalla Congregazione di Propaganda Fide grande difensore del Patronato nel sec. XVII.

gelizzazione, il rapporto fra evangelizzazione e conquista, ed evangelizzazione e Corona spagnola.

Solo pochi autori del secolo XVI hanno sostenuto un'interpretazione vicariale (i re spagnoli sarebbero come vicari del Papa in materia missionaria nel Nuovo Mondo). La maggioranza invece ne dava soltanto un'interpretazione missionaria: il Papa avrebbe concesso quelle bolle alla Spagna unicamente per facilitare l'evangelizzazione dei nuovi popoli e in questo modo per difendere i convertiti. Tutti però erano d'accordo che l'evangelizzazione doveva essere portata avanti con il rispetto dovuto alla libertà dei popoli[58]. Ma a queste teorie si aggiungono quasi contemporaneamente altre tesi che influiscono sulle diverse interpretazioni delle bolle pontificie, come quella che non riconosceva agli infedeli un vero diritto naturale a possedere le loro terre per il fatto della loro infedeltà, per cui giustificano la conquista *sic et simpliciter* da parte di re cristiani. Altri incominciano ad elaborare le tesi iusnaturaliste che distinguono nettamente lo stato naturale da quello della grazia e vogliono fondare il diritto sulla natura a prescindere dal fatto creaturale dell'uomo e del suo fine trascendente (e questo avverrà soprattutto per opera di alcuni giuristi protestanti alla fine del secolo, come Grozio). Invece altri, partendo dal fatto creaturale dell'uomo e dal suo destino trascendente, approfondiscono la tesi tomista sulla fede che presuppone sempre la libertà, ed esclude ogni violenza, e fondano in quella concezione la fonte dei diritti umani e l'ordinamento giuridico dei diritti delle società e dei popoli. Nella seconda parte del secolo XV e nel XVI in Spagna si assiste a una rinascita del tomismo che porta con sé una visione antropologica, teologica e giuridica che educa gran parte della generazione di missionari, teologi, giuristi e antropologi della Spagna del secolo XVI. Qui si inserisce la scuola di Salamanca in Spagna.

Bisogna tener presente queste concezioni per capire le posizioni che saranno assunte di fronte alla conquista e all'evangelizzazione a partire dalle diverse interpretazioni delle bolle alessandrine. Per Isabel I di Castiglia il fine primario della presenza ispanica nel Nuovo Mondo è anzitutto l'evangelizzazione. Suo marito, Fernando V d'Aragona, protende per l'interpretazione vicariale e per il patronato universale. Per altri, come il consigliere dei Re Cattolici Pedro Martir de Anglería (1459-1526), il Papa avrebbe fatto soltanto l'arbitro fra due Potenze cattoliche (Spagna e Portogallo), sui loro pretesi diritti di possesso di nuove terre.

Per altri, come Bartolomé de Las Casas o.p., il Papa non aveva assegnato quelle terre ai Re Cattolici «*per farli più grandi signori né principi più ricchi di quanto già erano*», ma perché propiziassero l'evangelizzazione delle persone (indios). Per il Presidente del *Consejo de Indias*[59], Juan de Ovando, nella sua opera *Gobernación espiritual de Indias* il Papa aveva dato ai Re l'incarico della missione evangelizzatrice delle Americhe, che soltanto si poteva portare avanti con mezzi soprannaturali. Gli aiuti materiali erano però necessari soltanto in funzione del primo scopo e per portare avanti l'opera educativa. Per la Scuola di Salamanca (Francisco de Vitoria o.p.; Domingo de Soto o.p., ecc.) le bolle erano solo per evangelizzare. Il Papa non poteva concedere diritto su terre che non erano sue. I titoli di dominio caso mai bisognava fondarli su altri criteri. Vitoria imposta quindi il problema dei rapporti fra spagnoli e indios sulle basi del diritto internazionale che deve reggere i rapporti fra popoli sovrani.

Durante il secolo XVII si diffuse invece la così detta tesi vicariale assoluta, difesa da Solórzano Pereira che si scosta dalla tradizione del secolo XVI e di Salamanca[60]. Essa si presenta in un momento in cui in Europa trionfa la teoria dell'origine divina del potere reale sostenuta da Giacomo I d'Inghilterra e che culminerà con il regalismo del secolo seguente. Ma gli argomenti del regalismo sono più politici che teologici. Esso rappresenta il trionfo della «ragion di Stato», della conquista pura e dell'imperialismo coloniale.

[58] VITORIA F., *Relectio de Indi...*; LAS CASAS B., *De Regis Potestate.*

[59] Consiglio incaricato degli affari di Governo e amministrazione dell'America spagnola presso il Re.

[60] SOLORZANO PEREIRA, *De Indiarum iure* (1629); *Politica indiana* (1647).

Rapporti fra evangelizzazione e conquista: Posizioni contrastanti

Queste posizioni si riflettono anche sul modo di vedere i rapporti tra conquista ed evangelizzazione. Fra coloro che hanno tentato di legittimare la conquista *sic et simpliciter* troviamo autori come Palacio Rubios, Matías de Paz (inizi del secolo XVI) e Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) che si richiamano ad una supposta donazione pontificia e vedono nel dominio politico portato dalla conquista una necessaria facilitazione per l'annuncio del Vangelo ai popoli «barbari». Ma questa posizione, che paradossalmente avrebbe potuto contare sull'appoggio della Corona nel secolo XVI, si trovò non riconosciuta dagli interventi della stessa e ancora di più dalla Chiesa. Nella Spagna del secolo XVI in queste questioni ormai si imponeva la Scuola di Salamanca. Uno dei testi letterari che più ha lasciato un segno in queste discussioni fu l'opera lascasana *La destrucción de las Indias*, stampata con il permesso reale e dedicata al principe erede Filippo (II). Las Casas, molto influente nella Corte spagnola, lesse un sunto dell'opera di fronte alla Corte del Re di Spagna. Poco dopo tale lettura venne nominato vescovo su proposta del re[61]. Fu in questo contesto che nacque la polemica Sepúlveda-Las Casas a Valladolid. Il primo prendeva ingenuamente la conquista «nel senso mistico della parola», come afferma lo storico Chenu; parlava dello stato primitivo dell'indio e credeva che egli aveva bisogno d'essere aiutato a superarlo. Ma condannava come furto quanto i conquistatori avevano tolto agli indios fuori del diritto di guerra giusta. Da parte sua Las Casas affermava che: a) la Chiesa non aveva diritto alcuno al castigo temporale dei peccati degli uomini; b) non era compito del Papa aumentare il potere del principe ma quello di evangelizzare con i mezzi leciti a sua disposizione; c) bisogna riconoscere l'autonomia politica degli indios anche se sono idolatri o sodomiti; d) il Re di

[61] Purtroppo l'opera sarà posteriormente usata da protestanti ed illuministi a sostegno della «Leggenda Nera» contro il Cattolicesimo e la colonizzazione spangola in America.

Spagna sarebbe per loro come l'imperatore del Sacro Romano Impero Germanico per i re europei: una specie di supremo confederatore; e) se gli indios non volevano riconoscerlo come tale, non si poteva costringerli; f) se si convertivano essi potevano avere in ogni caso un certo obbligo di vassallaggio in gratitudine della fede ricevuta[62].

La Scuola di Salamanca e i problemi della conquista

Quando nel 1562, con il permesso del Consiglio reale e sotto la guida del vescovo di Charcas, si riuniva a Mama, nei dintorni di Lima, un congresso di centinaia di rappresentanti indios del Perù, ci si rese conto che si stava avviando verso la soluzione pacifica della conquista nel rispetto dei diritti degli indios e si dava un impulso decisivo alla configurazione delle nazioni iberoamericane. Infatti questi indios, dopo aver giurato fedeltà alla Corona Spagnola, chiesero ed ottennero la riconsegna delle terre ai loro antichi e legittimi possessori. Nominarono come loro plenipotenziari di fronte al re Fra Domingo de Santo Tomás, Fra Jerónimo de Loaysa, l'arcivescovo di Lima, e Fra Bartolomé de Las Casas presente alla Corte di Madrid. In questo modo si raggiungeva un patto di mutua convivenza e rispetto nei diritti reciproci.

La conquista del Perù era stata una delle più dure. Il suo conquistador Hernando Pizarro era stato processato ed era morto assassinato. Si erano scatenate violente guerre civili. Tali fatti dolorosi avevano di conseguenza suscitato un dibattito politico, teologico e giuridico, il più grande di tutta la conqui-

[62] FRA BARTOLOME DE LAS CASAS, *De Regia Potestate*, in Corpus Hispanorum de Pace, vol. VIII. C.S.I.C., Madrid 1984. L'opera lascasiana ha bisogno però di essere letta con senso critico-storico. Uno storico lascasofilo come L. HANKE scrive che «La storia dell'esagerazione umana mostra pochi esempi come *L'Apologetica Historia*...». E sulla *Destrucción*... egli dice che: «Accredita Las Casas come scrittore polemico ma non come storico». Egli è manicheo nei suoi giudizi storici, dividendo assolutamente il mondo in totalmente buoni e in totalmente cattivi. In ordine a provare le sue tesi «Inventa crimini, moltiplica milioni...». Come dice M. MAHN-LOT, *El Evangelio y la violencia*, 58: «(L'opera lascasiana) *La descrucción*... è interamente negativa e ingiusta, e non si può parlare di distruzione quando il meticciato varia nell'America ispana fra il 30 e l'80 per cento».

sta americana. I soggetti principali di tale dibattito furono anzitutto il domenicano Francisco de Vitoria e la sua scuola salmantina con la loro riflessione teologico-giuridica[63]. Il risultato fu un primo esperimento originale di governo peruano frutto degli accordi fra la Corona spagnola e il nuovo Stato incaico con la conciliazione fra Filippo II e l'inca Tipu Cusi Yupanqui nel 1565.

Il documento fondamentale che segnò questo cammino fu senza dubbio una lettera di Francisco de Vitoria al suo confratello e superiore Miguel de Arcos, l'8 novembre 1534. Essa è una difesa da parte del maestro salmantino degli indios di fronte alla conquista. Il frate dominicano denuncia i metodi e gli scopi della conquista mentre considera giusta la guerra di difesa degli incas, prendendo l'occasione per dare un giudizio di valore su tutta l'impresa coloniale americana. Negli anni successivi fino alla sua morte il suo insegnamento a Salamanca contenuto soprattutto nelle sue *Relectiones de indis* non sarà altro che un approfondimento continuo del tema[64].

Vitoria esibisce le prove di quanto afferma basandosi sulle numerose fonti dirette, fra di esse in primo luogo i soldati stessi ed i cronisti di Indias. Ci si chiede fino a che punto questi autori riflettono la veracità dei fatti. Già autori contemporanei come il p. gesuita José de Acosta e Juan López de Velasco misero in dubbio la credibilità di molti di questi testimoni così spietati nelle loro critiche. Frequentemente gli uni calcavano le tinte sull'operato degli altri proprio perché si tratta di cronache per accusare gli avversari. Paradossalmente gli stessi conquistadores con i loro scritti accusatori hanno cooperato a far

[63] Francisco de Vitoria o.p. (Burgos 1492/1493, + Salamanca 12.8.1546), teologo e padre del Diritto Internazionale, sacerdote domenicano, professore all'Università di Salamanca e Valladolid, ebbe fra i suoi alunni lo stesso Carlo V. Nel 1545 è invitato al Concilio di Trento dal Papa Paolo III e da Carlo V, ma già molto ammalato, non poté andare. Come scrive il cronista Gonzalo de Arriaga o.p., *Historia del Convento di San Pablo* (di Burgos) (sec. XVII), il 12 agosto 1546 «tramonta il sole di Salamanca e di Spagna nella sua morte».

[64] *De indis et iure belli relectiones. Relectiones theologicae*, in *Corpus Hispaniarum de Pace* (CHP). *Elaborado bajo de dirección de Luciano Pereña*, C.S.I.C., Madrid 1981, Vol. 5: erano le sue lezioni universitarie annuali. Le più fondamentali sono quelle del 1539, pubblicate 11 anni dopo la sua morte nel 1547.

nascere una visione sanguinosa della conquista. Vitoria lo sapeva e ha tentato di discernere le sue fonti in maniera critica. In queste opere vengono descritti nudamente la conquista, l'atteggiamento violento di Atahualpa e le idee di fondo che animavano i conquistadores che si consideravano ambasciatori di Carlo V, imperatore e signore universale secondo i presupposti medievali, e del Papa. Questa concezione teocratica diede luogo alla politica del «requerimiento». Queste idee si sprimono, a conquista compiuta, con motivo dell'incoronazione dell'inca Manco II a Cuzco nel 1533. Si voleva istaurare un nuovo ordine socio-politico basato su tre pilastri: l'imperatore spagnolo, il governatore spagnolo e il re inca[65].

Vitoria sapeva che la sua critica poteva provocare una crisi di coscienza, come di fatto successe. Egli affermava che neanche l'infedeltà o i peccati contro la legge naturale o divina potevano autorizzare gli spagnoli, con l'autorizzazione del Papa o senza di essa, a fare la guerra agli indios nel momento in cui questi crimini non attentavano contro i diritti di altri popoli (solidarietà umana) e i diritti fondamentali dell'uomo.

Si imponeva quindi una nuova interpretazione delle bolle alessandrine. La Scuola di Salamanca sollecitava dalla Santa Sede la derogazione di quelle bolle o almeno una precisazione sul loro contenuto. Nello stesso senso si sono pronunciati diversi sinodi americani. Le idee di Salamanca diventano così popularizzate che le troviamo espresse in opere come la *Cronica* dell'indio Guama Poma de Ayala: «*Ognuno nel suo regno è proprietario legittimo, possessore, ma non per il re ma per Dio e per la giustizia di Dio: Egli ha fatto il mondo e la terra e piantò in essa ogni semente, lo spagnolo in Castiglia, l'indio nelle Indie, il nero in Guinea*».

Fu il Vitoria stesso che ne diede una rilettura critica nelle sue *Relectiones* del 1539 articolando il suo pensiero in tre principi fondamentali: il diritto fondamentale degli indios in quanto uomini ad esseri liberi; il diritto fondamentale dei loro po-

[65] Sulla buona fede di molti conquistadores cfr. GUILLERMO LOHMAN, *La restitución por los conquistadores y encomenderos*, AEA, XXII, Sevilla 1966; LUCIANO PEREÑA VICENTE, *Carta magna de los indios*, Salamanca 1987, 14-29.

poli a difendere la propria sovranità; e il diritto e il dovere dell'Orbe a collaborare nella costruzione della pace e solidarietà internazionale. A partire da questi tre nuclei Vitoria affronta il problema dei diritti fondamentali dell'indio e dei popoli indios, il tema della conquista e la posizione della Corona spagnola. In sintesi i principi affermati si snodano attorno ad alcune affermazioni fondamentali[66]:

1. «Anche gli indios sono uomini». Fra le conseguenze di questa tesi ne ricordiamo solo alcune:

– «Ogni uomo è persona e padrone del suo corpo e delle sue cose»[67]. «Poiché è persona, l'indio ha diritto al suo libero arbitrio ed è padrone dei suoi atti»[68] per cui indios e spagnoli sono fondamentalmente uguali in quanto uomini.

– Il titolo che l'uomo ha delle cose deriva dal fatto che è immagine di Dio senza che perda questo dominio a ragione della sua infedeltà o i peccati di idolatria[69]. Da qui segue il principio dell'uguaglianza fondamentale e giuridica di tutti i popoli. Né l'infedeltà né la barbarie tolgono agli uomini il possesso sui beni creati[70].

– Per diritto naturale tutti gli uomini sono liberi e nell'uso di questa libertà fondamentale gli indios liberamente si costituiscono in comunità e liberamente eleggono i propri governanti[71].

– Ogni uomo che ha diritto alla verità, all'educazione e a tutto quello che si riferisce alla formazione e promozione culturale e spirituale dell'uomo[72]. Per diritto naturale ogni uomo ha diritto alla sua vita e integrità fisica e psichica[73]. Ha anche diritto alla fama, all'onore e alla dignità personale[74]. Gli indios

[66] Luciano Pereña Vicente, *o.c.*, 37-54.
[67] Vitoria, *De iustitia*, I, 228.
[68] Vitoria, *De iustitia*, I, II, 203.
[69] Vitoria, *De iustitia*, I, 106-108.
[70] Vitoria, in *Corpus Hispaniarum de Pace (CHP)*, Ed. bajo la dirección de L. Pereña ,C.S.I.C., Madrid, 1984, 5, 25.
[71] Vitoria, in CHP 5, 38.
[72] Vitoria, in CHP 5, 87.
[73] Vitoria, *De iustitia*, I, 109-110, 125-127.
[74] Vitoria, *De iustitia*, I, 110.

hanno diritto a non essere battezzati e a non essere costretti a convertirsi al cristianesimo contro la loro volontà[75]. Tutte le cose sono state create per il servizio dell'uomo[76]. Fra i diritti della persona ricorda anche il diritto a ciò che oggi si potrebbe dire obiezione di coscienza.

2. «Anche i popoli indiani sono repubbliche sovrane» con tutti i diritti conseguenti a tale sovranità.

3. «Anche i popoli indiani sono provincie dell'Orbe». Per cui per solidarietà naturale e diritto di genti, tutti gli uomini, indios o spagnoli, hanno lo stesso diritto alla comunicazione, all'interscambio di persone, beni e servizi senza altri limiti che quelli imposti dal rispetto alla giustizia e ai diritti dei nativi del luogo[77]. Vitoria affronta il problema del diritto di usare la forza per difendere uomini innocenti ed elabora una dottrina sulla solidarietà del genere umano come anche sui limiti imposti dalla legge naturale allo Stato di fronte ai sudditi. Tratta anche dello *ius peregrinandi* dei popoli o l'immigrazione.

4. Vitoria ricorda le responsabilità della Corona spagnola di fronte alle situazioni createsi in America nel campo politico, sociale e religioso. L'unico titolo valido della presenza spagnola nel Nuovo Mondo è la «difesa del diritto e il ristabilimento della pace, pace e sicurezza che soltanto si potranno garantire con rapporti di moderazione, comprensione e tolleranza[78]. Il Re di Spagna è obbligato quindi a cercare prioritariamente l'utilità e lo sviluppo dei popoli indiani e non può sacrificarli a beneficio della metropoli. Il Re e i suoi consiglieri sono responsabili del contrario e non rimangono esenti da colpa nel momento di esigere responsabilità[79].

La Scuola di Salamanca ebbe un notevole influsso in Spagna e nelle Americhe definendo le basi etiche e i presupposti per un progetto di riconversione coloniale. Con sano realismo

[75] Vitoria, in CHP 5, 158-164.
[76] Vitoria, *De iustitia*, I, 267-270.
[77] Vitoria, in CHP 5, 77.87.
[78] Vitoria, in CHP 6, 195.
[79] Vitoria, in CHP 5, 113.

tanto la Corona come i missionari abbordarono serenamente l'incontro fra quelle razze e culture con tutta la sua problematica e senza eludere alcun aspetto. Si distanziarono dall'«officialismo» rappresentato da Juan Ginés de Sepúlveda, e dalla «utopia» incarnata nelle posizioni lascasiane. Il pensiero e l'influsso della Scuola continuò in America attraverso i suoi discepoli, specialmente nelle sue università [80].

Questi umanisti e missionari della Chiesa diventano la coscienza morale del Nuovo Mondo. Infatti rivendicano i diritti fondamentali della persona e la responsabilità dei popoli contro gli aggressori dell'umanità [81]. Così contro la schiavitù rivendicano la libertà fondamentale degli indios; contro la repressione religiosa la libertà di coscienza. Rivendicano la solidarietà e la sovranità popolare dei popoli indios; la protezione della Corona e il diritto di autodeterminazione e ultimamente il diritto fondamentale che ogni uomo ha all'annuncio evangelico, che deve essere accolto liberamente. Ecco perché si può dire che l'evento americano spronò la coscienza cattolica sia in America (attraverso i suoi missionari), sia in Spagna (attraverso soprattutto i suoi teologi) nella formulazione dei diritti fondamentali dell'uomo e dei popoli già nel 1500. Si toccava qui il problema della libertà di coscienza.

Evangelizzazione e libertà di coscienza

Il missionario gesuita p. José de Acosta, consigliere di San Toribio de Mogrovejo, secondo arcivescovo di Lima, preparò un resoconto sulla prima evangelizzazione nel Nuovo Mondo per il III Concilio di Lima (1582-1583). Come risultato il Concilio pubblicò i catechismi in tre lingue (spagnolo, aymara e quechua) e diede importanti direttive di pastorale sociale e missionaria ancora attuali.

[80] Furono fondate 25 università e 48 collegi universitari dal XVI al XVIII secolo, 22 dei quali nel secolo XVI; le prime università furono quelle del Messico e di Lima fondate nel 1551, ma in Messico erano sorti già due collegi universitari nel 1534 e nel 1540.

[81] L. Pereña Vicente, *o.c.*, 58.

Acosta è convinto che molti fallimenti della prima evangelizzazione hanno le loro radici in una non sufficiente e decisa promozione dei diritti fondamentali degli indios, fra di essi quello della libertà religiosa.

Altri ostacoli furono le imprudenze di alcuni religiosi, influenzati dal teocratismo di Las Casas. Litigavano incessantemente con le autorità civili, negavano i sacramenti, sprofondavano in angosciose crisi di coscienza molti coloni e pretendevano anche che la Spagna abbandonasse il Nuovo Mondo e che questo fosse messo sotto la giurisdizione diretta della Santa Sede. Per Acosta questo teocratismo clericale era l'insidia più grande della nuova cristianità [82].

Il missionario gesuita sentiva anche il bisogno impellente d'una formazione teologica adeguata nel Nuovo Mondo. A volte si era giudicata troppo superficialmente la situazione americana da due estremismi utopici (pensiamo come simboli a Las Casas e a Sepúlveda) senza il necessario realismo. La rapida diffusione della fede esigeva la presenza di buoni teologi che potessero fare un lavoro di riflessione diligente e abile (oggi si direbbe d'inculturazione). Per questo patrocinava la creazione di università, di commissioni di teologi, di convocazioni di sinodi diocesani e di concili provinciali che affrontassero quei problemi. Si era pensato di mandare nelle Indie alcuni dei migliori teologi spagnoli del momento come Francisco de Vitoria.

Il problema fondamentale però che è stato affrontato con decisione fu quello delle conversioni forzate da parte di alcuni che Acosta non dubita di chiamare «*i nemici più crudeli di Cristo*» [83]. La religione si era propagata a volte in maniera formalista senza una sufficiente una vera conversione. Gli indios stessi a volte cercavano con l'apparente conversione vantaggi economici e sociali.

Il Concilio III di Lima propone quindi un piano di catechesi globale che tocca la vita personale, sociale e politica. Si par-

[82] J. De Acosta, in CHP 23, 331-333.

[83] J. De Acosta, in CHP 23, 249.

te dal rispetto alla coscienza degli indios che sono chiamati alla salvezza, ma offerta nella libertà. Le numerose testimonianze dei missionari parlano della vocazione dei popoli indios alla fede in Cristo come una realtà gioiosa fondata su fatti certi e comprovati.

L'evangelizzazione doveva andare anche alla pari con la promozione umana completa dell'indio: «*che gli indios imparino ad essere uomini e dopo ad essere cristiani*»[84], scriveva Acosta. Il diritto ad essere uomo voleva dire prima di tutto il diritto ad essere libero. Questo includeva tre condizioni: il rispetto per la loro libertà, l'educazione di questa libertà e la formazione della fede nella libertà. Credere era solo possibile nella libertà e per coloro che volevano liberamente sottomettersi al Vangelo.

La libertà di coscienza diventava così per la Scuola di Salamanca e per i suoi discepoli missionari in America un punto fermo nell'evangelizzazione in America. Questa ferma convinzione ha un valore inestimabile in un mondo come quelli dei XVI e XVII secolo dominati da fanatismi politici e religiosi e delle guerre di religione.

Questa libertà religiosa come base del pluralismo politico era affermata più di due secoli prima della dichiarazione universale dei diritti umani della Rivoluzione Francese. Ma in questo caso nasceva da un concetto di persona con radici totalmente diverse: il fatto della sua creazione e del suo fine trascendente: come afferma il catechismo del III Concilio di Lima, proprio redatto da teologi come Acosta e approvato da Santo Toribio de Mongrevejo[85].

Il diritto alla libertà di coscienza aveva un risvolto sociale di tolleranza civile e religiosa, all'interno dell'ordinamento politico in cui vivevano già indios e spagnoli nella misura del mutuo rispetto, indipendentemente dalle loro credenze religiose, come scrive Acosta[86]. Questa posizione salmantina sui diritti

[84] J. De Acosta, in CHP 23, 539.
[85] Doctrina Christiana y Catecismo para Instrucción de Indios: Lima 1582. Facsimil del texto trilingüe, C.S.I.C., Madrid 1985.
[86] J. De Acosta, in CHP 24, 275.

alla libertà religiosa viene proclamata quando in Europa dopo la pace di Augusta (1555) trionfa ormai il principio del *cuius regio eius religio*, in cui lo Stato stabilisce il criterio anche di scelta religiosa.

Vengono quindi reinterpretate le bolle alessandrine come un affidamento di quei popoli alla cura d'un re cristiano per la loro crescita umana e politica in una società solidaristica universale e libera, per l'invio di missionari del Vangelo, ma non per il loro dominio economico e politico o per costringerli ad accettare la fede, come scrive un altro grande giurista e missionario di quel Nuovo Mondo, Juan de la Peña[87].

– Il metodo pedagogico proposto dai Concili americani e dai missionari persuasi dalle idee di Salamanca era quello di formare gli indios a poco, a poco attraverso l'esperienza cristiana. I loro riti pagani e crudeli dovevano cadere così un po' alla volta. Gli indios dovevano scoprire in libertà la bellezza cristiana. Carlo V aveva scritto che preferiva dieci indios che avessero accettato la fede con convinzione che mille costretti a farlo.

– L'ideale politico era la comunità pluralista. La tolleranza però non era semplice permissività, ma si concepiva come norma di rispetto e di promozione delle distinte identità dei gruppi sociali, culturali e religiosi, conviventi dentro una unità politica fondamentale.

– Questi principi sono stati lungamente spiegati e portati alle loro ultime conseguenze da numerosi autori sia in America come in Spagna[88].

Si configurava così il diritto alla libertà di coscienza nato a partire dall'esperienza e dalla coscienza cattolica precisamente in occasione della conquista e dell'evangelizzazione del Nuovo Mondo.

[87] Juan de la Peña, in CHP 9, 195-199.
[88] Ricordiamo alcuni: Bartolomé de Carranza, Domingo de las Cuevas, Diego de Chaves, Juan de Medina, Miguel de Palacios, Fray Luis de León, Francisco Suárez, Antonio de Córdoba, Pedro de Aragón, Mnacio de Corpus Christi, Gregorio de Valencia, Juan de Guevara, eccetera.

La dichiarazione dei diritti umani: la bolla Veritas ipsa

La coscienza cattolica di fronte ai problemi della conquista diede origine ai più solenni interventi dei Papi in materia. In una recente opera dal titolo *America Pontificia* sono stati pubblicati gli interventi pontifici più importanti relativi al Nuovo Mondo lungo il secolo XVI[89]. Molti di essi che si riferiscono ai problemi dei diritti umani degli indios sono stati provocati da Carlo V e dai missionari e teologi di Salamanca. Fra di essi ha un posto rilevante la bolla *Veritas ipsa* di Paolo III (1534-1550) del 1537. La bolla, accompagnata da altri documenti, arriva a coronamento della riflessione teologica che in Spagna aveva già formulato i principi fondamentali del diritto indiano.

Come nacque la bolla? Si era a poco, a poco formato un *corpus iuridicum* dottrinale pontificio in rapporto al tema dell'evangelizzazione nel Nuovo Mondo. Gli interventi dei missionari influiscono sulla riflessione teologico-giuridica e sulle leggi della Corona.

Nel frattempo teologi e giuristi erano arrivati ad una elaborazione dottrinale sul diritto degli indios alla libertà e alla fede. Il bene degli indios si articola in due principi: l'annuncio evangelico è un mandato irrinunciabile, per cui gli indios hanno diritto a essere evangelizzati. L'altro principio è che l'evangelizzazione deve aiutare alla *rigenerazione* umana dell'indio.

Il cammino di riconoscimento dei diritti umani degli indios non si presentava però facile. Di fronte alla situazione inedita dovuta alla distanza culturale degli indios, all'inadeguatezza delle conoscenze e concezioni antropologiche, giuridiche e canoniche, e di fronte ad usi che inorridivano gli europei come i sacrifici umani, i matrimoni incestuosi, la poligamia, l'ubriachezza sacra ecc..., i missionari dopo un primo momento di sgomento si misero a studiare quelle situazioni per trovare soluzioni adeguate. Si moltiplicano così le *juntas eclesiásticas*

[89] J. METZLER, *America pontificia*, Città del Vaticano 1991; F. XAVIER HERANAEZ, *Colección de bulas y breves... relativos a la Iglesia de América Latina*, I, Bruxelles 1895, pp. 102 ss.

(11 almeno nel sec. XVI delle quali 9 in Messico), i sinodi (tra il sec. XVI e la metà del sec. XVII si celebrano in 28 città 59 di questi sinodi e tra la seconda metà del '600 e la fine del '700 si celebrano altri 30 in altre 17 città), i concili provinciali americani (sono nei secoli XVI e XVII 10 celebrati in 5 città e 4 nel sec. XVIII celebrati in 4 città).

Nascono così più di un centinaio di catechismi e *confesionarios de indios* bilingui e trilingui; si studiano le motivazioni delle conversioni; si dettano norme sull'amministrazione dei sacramenti e sulla pastorale missionaria, come quelle che impongono ai sacerdoti missionari presso gli indios di imparare le loro lingue e di sostenere degli esami in proposito.

La Chiesa in Europa si trovava impreparata per affrontare quella nuova impresa missionaria. Per cui già dal primo momento i Papi si vedono sollecitati dai missionari e dalla stessa Corona perché concedano ai missionari le necessarie facoltà per poter assolvere il loro ministero. Vengono così emanate diverse bolle. I problemi dell'evangelizzazione sono però così tanti e inediti che il primo vescovo della Città del Messico, il francescano Juan de Zumárraga, chiede che un Legato del Papa viva permanentemente nelle Americhe per poter facilmente essere consultato sui diversi problemi pastorali. Si arrivò così agli interventi di Paolo III; il più importante fu la *Veritas ipsa*.

L'iniziativa della bolla partì dai domenicani del Messico. Il vescovo di Tlaxcala (il primo vescovo nel Messico), il domenicano Fra Julián Garcés (1452-1547) manda al Papa Paolo III un missionario, Fra Bernardino de Minaya, con una sua lettera. Quella lettera al Papa è la somma della filosofia cristiana, che i domenicani misero in pratica nel Nuovo Mondo. Il papa emana tre documenti sui diritti degli indios e contro ogni schiavitù nei mesi di maggio e giugno del 1537; il più importante è la bolla: «*Veritas ipsa*». Il papa afferma tre principi basilari: In primo luogo l'uomo è stato creato per raggiungere il suo destino: la conoscenza di Dio e la felicità eterna. Ma questo destino dell'uomo non si può raggiungere senza la grazia e la fede in Gesù Cristo. In secondo luogo per il papa ogni uomo

è atto ad accogliere Gesù Cristo. In terzo luogo Dio che è la stessa Verità, ha ordinato di annunciare il Vangelo a tutte le nazioni senza escludere nessuno.

Dopo questa enunciazione di principi il papa affronta la situazione «indiana»: Ma il diavolo, scrive il papa, per impedire che molti si salvino, ha suscitato «*alcuni suoi satelliti, i quali servendo soltanto la loro avidità hanno avuto l'ardimento di affermare che gli indios possono essere ridotti a schiavitù come delle bestie dovuto all'incapacità in cui si trovano per poter accogliere la fede ed effettivamente li riducono in schiavitù e li maltrattano infamemente*».

Dopo la dura e inequivoca condanna della schiavitù e di coloro che la praticano il papa dichiara che sono liberi, che hanno diritto al possesso dei loro beni e che non possono essere ridotti in schiavitù. Gli indios, conclude il papa, devono essere attirati alla fede soltanto attraverso la predicazione e il buon esempio, e non attraverso la costrizione[90].

Alla bolla *Veritas ipsa* seguono altri due documenti dove si condanna la schiavitù in ogni sua manifestazione[91].

È stato quindi il cattolicesimo la matrice del riconoscimento dei diritti umani molto prima che questi venissero proclamati nelle famose dichiarazioni della fine del '700. Così scrive lo storico G. Martina: «*È interessante notare che, mentre la legislazione spagnola si era ormai allineata su posizioni favorevoli agli indigeni, quella delle colonie anglosassoni continuava a mostrarsi irriducibilmente ostile: le leggi nella Virginia nella seconda metà del Seicento non solo proibivano matrimoni misti, ma negavano a meticci e mulatti il diritto di proprietà, consideravano schiavi perpetui i prigionieri indiani, autorizzavano i*

[90] Lo stesso Paolo III aveva accennato a questa libertà degli indios nell'accogliere la fede in una Istruzione al nunzio di Lisbona del 17 febbraio del 1537 nella quale il papa afferma davanti al divieto del governo di Lisbona di proibire il libero transito agli indios di venire in Europa sotto il pretesto che potevano diventare giudei, e che era meglio che diventassero giudei «per loro male volontà che per nostra iniquità non potendo a ogni modo Sua Maestà violentarli la volontà, che Dio ha fatto libera...» (in J. METZLER, *America Pontificia*, I, Città del Vaticano 1991, pp. 358-359).

[91] Sono i brevi *Altitudo divini consilii* e il *Pastoralis officium*, indirizzato all'arcivescovo Tavera di Toledo, primate della Spagna e protettore degli Indios, perché la bolla *Veritas ipsa* fosse eseguita.

bianchi a catturare gli indiani in riparazione di eventuali danni arrecati, stabilivano il principio della responsabilità collettiva per tutto un villaggio nel caso dell'uccisione di un bianco»[92].

L'avvenimento cristiano ha fatto scaturire una coscienza critica in tutti, anche nei conquistadores

«*Il fine principale che ci muove a fare nuove scoperte è la predicazione della Santa Fede Cattolica e che gli indios siano educati e vivano in pace e concordia*», così dice la *Recopilación de Indias* del 1680-81 che raccoglie tutta la legislazione della Corona spagnola sul tema americano[93]. I fatti testimoniano questo impegno della Corona. Filippo II si oppose all'abbandono delle Filippine come voleva il Consiglio di Stato per motivi economici e strategici[94]. Il motivo del rifiuto del re era l'evangelizzazione. Alcuni anni più tardi il Consiglio di Stato confesserà davanti alle *Cortes* (parlamento) radunate a Madrid nel 1621 che Sua Maestà non voleva lasciare le isole Filippine «*perché non si perdano i molti cristiani che vivono in quelle terre e il frutto che ha prodotto la fede*»[95]. Gli esempi dell'impegno nell'evangelizzazione della Corona indipendentemente dai benefici economici sarebbero numerosissimi. Ma cosa dire dei conquistadores?

Peccatori cristiani: la loro coscienza d'appartenenza cristiana

La storiografia ha presentato i *conquistadores* o come diavoli o come *santi*. Il *conquistatore* non fu né un criminale né un santo, ma un povero peccatore cristiano; un figlio della *Recon-*

[92] G. MARTINA, *La chiesa nell'età dell'assolutismo*, Brescia 1980, pp. 245-246.

[93] Libro 4, titolo 1, legge 1; ANTONIO LEON PINELO, *Recopilación de las Indias*, 3 Vols., Ed. De Ismael Sánchez Bella, Ed. Porrua-Unam., México 1992.

[94] B.L. DE ARGENSOLA, *Conquista de las islas Malucas*, Madrid 1609. Libro segundo: «Razones de Estado para que el rey de España desampare las Filipinas», Ed. de Zaragoza 1891, 83-85.

[95] Actas de las Cortes de Castilla, tomo 36, Madrid 1913, 25.

quista spagnola e anche del Rinascimento. Non possiamo dubitare della sua fede cristiana né dalla sua convinzione che lottava per Dio e per il suo re, come scrive Bernal Díaz del Castillo: «*Per servire Dio e Sua Maestà e dare luce a coloro che vivono nelle tenebre; e anche per avere ricchezze che comunemente tutti gli uomini cercano*» [96]. E López de Gómara, cappellano e biografo di Cortés scrive nella sua *Historia de las Indias*: «*la causa principale per cui siamo venuti a queste parti è per esaltare e predicare la fede di Cristo, e allo stesso tempo ci segue onore e profitto, che poche volte possono essere contenuti nello stesso sacco*» [97].

Uno dei «Dodici apostoli francescani del Messico», Fra Motolinia, ci dà questo ritratto di Cortés che egli conobbe molto bene: «*Anche se come uomo era un peccatore, egli aveva fede e opere di buon cristiano e un desiderio molto forte di impiegare la sua vita nel diffondere la fede di Gesù Cristo*» [98].

Qui ha le sue radici il grande paradosso di questa storia. Non tutti quegli uomini furono santi né peccatori incalliti. Missionari e scopritori, santi e conquistatori, tutti hanno un ruolo fondamentale nella storia dell'evangelizzazione dell'America Latina. Al di là di ogni giudizio manicheo, bisogna riconoscere a questi ultimi la coscienza di appartenere a una storia. La concezione cattolica del mondo ha costituito il pilastro fondamentale delle personalità della maggior parte di loro, a partire dallo scopritore Cristoforo Colombo fino al conquistatore Hernán Cortés.

Non esiste contraddizione tra questa affermazione e il dire, in modo altrettanto categorico, che non erano santi. In essi a volte vediamo mischiati alla fede salda e all'umiltà, alla rassegnazione e alla generosità, l'orgoglio, l'attaccamento al denaro e ai privilegi, il sospetto, la parzialità e la ristrettezza di vedute. Come ha scritto un grande conoscitore di Colombo, P.E. Taviani, non sono stati né grandi né piccoli santi [99]. Sono stati, in tutta la loro vita, dei convinti profondi e tenaci *defensores fidei*. La presenza dell'Avvenimento cristiano in America nasceva, prendeva carne e riceveva la sua consistenza dalla coscienza che sia i santi missionari sia gli scopritori peccatori avevano della loro identità e della loro appartenenza alla Chiesa di Cristo. Conoscevano anche la loro debolezza. Per queste ragioni una tale identità ha potuto generare una cultura: la cultura cattolica latino-americana.

Per cui, nonostante i limiti e il peso del peccato e delle contraddizioni d'appartenenza cristiana ha cooperato a trasformare in realtà la frase paolina: «Dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia» (Rm 5, 20). Per questi uomini la comunicazione della fede era nella logica dell'essere cristiani.

Se si legge con attenzione la storia dei regni cristiani nella penisola iberica, ci si rende conto di due componenti costanti: lo spirito di crociata (dovuto alla secolare situazione di «reconquista» di fronte alla dominazione musulmana) e la capacità e la passione missionaria. La «crociata» nell'interno della penisola e la «conquista» oltre oceano sono dunque le conseguenze estreme dell'abitudine a confrontarsi con il mondo musulmano a casa propria e con i nuovi popoli fuori casa [100].

Non deve meravigliare se perciò l'incontro con i popoli del Nuovo Mondo è caratterizzato da chiaroscuri: insieme ad una coscienza ideale di appartenenza e di proposta cristiana emergono infatti costumi poco raffinati, violenze, impulsività, esplosioni istintive ed un bagaglio di autentici peccati contro l'uomo. È chiaro però che quegli uomini appassionati non hanno mai perso la coscienza della propria appartenenza al mistero di Cristo, anche se a volte l'hanno resa molto oscura. E la Chiesa missionaria, che arrivava in America con loro e che proveniva dalla loro patria d'origine, attraverso i missionari e fin dal

[96] BERNAL DIAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CCX.
[97] LOPEZ DE GOMARA, *Historia de las Indias*, cap. CXX.
[98] TORIBIO DE BENAVENTE MOTOLINIA, Lettera all'imperatore del 2 gennaio 1555, in *Historia de los Indios de Nueva España*, Ed. de México de 1969, 221.

[99] P.L. TAVIANI, *La personalità e gli intenti di Cristoforo Colombo nella scoperta delle Americhe*, in «I Diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas», Ed. Massimo, Milano 1988, 30.
[100] Tale è il giudizio dello storico francese RENÉ GROUSSET, *Bilancio della storia*, Ed. Jaca Book, Milano 1980², 54-55.

primo momento ha compiuto l'impossibile per far nascere e crescere, non senza fatica, un'autocritica, unica nel caso di un popolo conquistatore in tutta la storia umana, fino a causare serie crisi di coscienza in molti *conquistadores e soprattutto nei responsabili politici della nazione conquistatrice*. Il caso più clamoroso è quello già ricordato dell'imperatore Carlo V, che alla fine della sua vita si dibatte nel dubbio che gli suscitano i missionari ed i consiglieri ecclesiastici, soprattutto domenicani, sulla stessa liceità della conquista; fino al punto che il sovrano è in procinto di abbandonare l'intera impresa per un imperativo di coscienza, in base al quale nessun popolo ha diritto di dominare un altro popolo.

Le riparazioni dei conquistadores

Certamente molti *conquistadores* hanno commesso crudeltà e ingiustizie gravissime. Ma la coscienza cristiana li ha messi anche in crisi, come è dimostrato dai numerosi testamenti di *conquistadores* ed *encomenderos* che si conservano negli archivi tanto dell'America ispanica come in Madrepatria [101] dove si vedono con chiarezza i problemi di coscienza cristiana di questi uomini avvicinandosi al tribunale di Dio. Come scrive la storica Lourdes Díaz-Trechuelo «*non soltanto la guerra, la violenza e i maltrattamenti, ma anche il peccato di omissione; il non avere compiuto bene l'obbligo di catechizzare gli indios a loro affidati, e finalmente il complicatissimo problema della restituzione dei beni materiali usurpati ingiustamente*»[102]. Gli storici americanisti hanno già messo in rilievo l'influsso dei missionari e dei teologi in loro producendo la restituzione e la conciliazione, o la riparazione secondo la morale cattolica quando le due prime erano già impossibili. Bisogna ricordare che la morale applicata allora non era precisamente quella equilibrata probabilistica difesa dai gesuiti e che trionferà con la moderazione di San Alfonso Maria Liguori, ma piuttosto quella rigorista e «tuziorista» di alcuni frati mendicanti[103]. Il principio della morale cattolica è chiaro: chi ha rubato deve restituire per mettere la coscienza a posto ed essere assolto. Ma nel nostro caso: come fare quando la maggior parte dei *conquistadores* ebbero gli indigeni come loro alleati nella conquista? Nel caso degli spogli di conquista, fino a che punto potevano restituire, poiché le loro conquiste erano state frutto di interventi in guerre civili già esistenti fra le diverse fazioni e regni indigeni? E se dovevano farlo, a chi in concreto? Il caso del Perù mise a fuoco il problema. Per molti moralisti spagnoli dell'epoca, anche il padre Vitoria, considerando la illiceità di molte conquiste, essi dovevano restituire. Data la complicazione della cosa si arrivò ad una *composizione* o *accordo* giusto e moderato. Ma la soluzione, difficile da applicare, non piacque a molti. Molti *conquistadores* e i loro successori di fronte a dubbi terribili di coscienza decisero di passare i loro proventi alla Corona, altri fondarono numerose opere di carità in favore degli indios, come fece lo stesso Cortés, altri hanno restituito *sic et simpliciter* i loro beni frutto della *conquista* ai loro legittimi padroni, come Cortés stesso e parecchi *conquistadores* del Perù[104]. Lo storico peruviano G. Lohman Villena cita numerosi casi da lui studiati nel Perù di *conquistadores* che lasciano i loro beni agli indios; ma lo stesso succede con molti di loro morti in Spagna; altri consultano i teologi e chiedono se possono «*vivere con sana coscienza*» e dopo lasciano i poteri giuridici necessari ai loro esecutori testamentari per compiere le dovute riparazioni [105].

[101] Soprattutto nell'Archivio General de Indias di Siviglia, serie Autos de bienes de difuntos.

[102] L. Diaz-Trechuelo Lopez Spinola, *La conciencia y los problemas de la conquista*, in «Historia de la Evangelización de América... Simposio Internacional». Ciudad del Vaticano, 11-14 de mayo de 1992, Ed. Vaticana 1992, 653.

[103] Per il tuziorismo mitigato la coscienza dovrebbe uniformarsi sempre all'opinione probabile che propone la legge, a meno che essa non sia contestata da un'opinione probabilissima in favore della libertà «sicura o probabilissima». Il probabilismo sottolinea il valore della interiore convinzione e della sincera ricerca della verità oggettiva, ma sempre sostenendo il principio che la legge dubbia non obbliga. È una via di mezzo tra rigorismo e lassismo. Dizionario enciclopedico di Teologia Morale. Ed. Paoline 1974, 1006-1013; Mondin, *Dizionario dei Teologi*, Bologna 1993, 49.

[104] Citato in G. Lohaman Villena, *La restitución por conquistadores y encomenderos. Un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú*, in «Anuario de Estudios Americanos», vol. XXIII, Sevilla 1966, 43-44.

[105] G. Lohman Villena, *o.c.*, 21-89.

L'istituzione delle così dette «*commissioni di scarico di coscienza*» erano state iniziate da Isabel de Castilla, che affidò tali compiti ai suoi confessori con il proposito di riparare ogni tipo di possibile danno commesso contro la giustizia durante il suo Regno e che doveva essere riparato al di sopra dell'opportunismo politico o economico.

La prassi diventò comune nella Spagna dei secoli XVI-XVII. La storica Díaz-Trichuelo cita numerosi casi a sostegno di questo.

I problemi pastorali erano tali che il grande arcivescovo di Lima, il domenicano fra Jerónimo de Loaysa, pubblicò l'opera *Avisos para los confesores de estos reinos del Perú* proprio per dare delle normative sul tema della restituzione.

I casi documentati sono molto numerosi e dimostrano lo spirito cristiano che informava molti *conquistadores*, cristiani che sapevano pentirsi dei loro peccati.

Le ricerche di archivio di Díaz-Trichuelo mostrano coloni sposati con donne indiane e che lasciano i loro beni ai loro figli meticci; coloni che hanno figli naturali con indiane e che lasciano ai loro figli meticci i loro beni nella stessa misura che ai loro figli legittimi e parenti spagnoli; altri che vogliono riparare anche i peccati di omissione lasciano i loro beni perché il vescovo del luogo ripari per loro. Ordinano di celebrare sante messe per gli indios come un dovere della loro coscienza[106].

Fra questi *conquistadores* troviamo anche persone sinceramente preoccupate per l'evangelizzazione degli indios e il loro benessere come lo stesso Cortés e perfino Pizarro, altri che hanno lasciato le armi e si sono consacrati alla missione vivendo fra gli indios, come alcuni marinai di Palos e compagni di Colombo, o Alonso di Molina, soldato di Pizarro, a Túmbez, dove creò una comunità cristiana, trovata più tardi da altri conquistadores che arrivarono a quelle terre[107].

[106] Casi citati in L. Díaz-Trichuelo, *o.c.*, 657-658.

[107] *Relación del descrubimiento del Reino del Perú...*, Ed. de Concepción Bravo Guerreira, in «Crónicas de América», n. 14, (1985), 197.

La storia d'un popolo

Da quanto affermato si possono trarre varie conclusioni. Ne segnalo una: la fede cristiana e quindi la Chiesa cattolica in America Latina non si sono diffuse solo perché ci sono stati missionari stupendi, santi come Francisco Solano, Toribio di Mogrovejo, Luis Bertrán, Pedro Claver, Junípero Serra e tanti altri, o missionari della statura di Pedro de Gant, Toribio da Benavente Motolinía e i suoi compagni i «Dodici apostoli del Messico», Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas o i grandi missionari francescani, domenicani, agostiniani, gesuiti, mercedari, carmelitani, cappuccini... Il cattolicesimo in America Latina si è diffuso anche grazie ai Cortés..., ai viceré e ai coloni devoti, inclusi molti *conquistadores* avidi e peccatori, che tuttavia non dimenticavano di recitare il loro *confiteor* e di riparare il loro peccato con la restituzione e la penitenza.

Sarebbe un errore metodologico – dal punto di vista di come Dio è solito costruire il suo popolo – dividere il mondo in «buoni» e «cattivi», poiché tutti hanno bisogno della misericordia di Dio. Nella storia dell'America Latina si ripete quindi un po' la storia dell'antico popolo di Dio, Israele, in cui incontriamo personaggi di estrema fedeltà al Signore e gente con una storia di peccato e di tradimento. Anche nell'evangelizzazione dell'America Latina c'è la conferma della Chiesa come storia incarnata di salvezza; una storia che passa attraverso momenti di gloria e di peccato, personaggi teneramente commoventi, eroicamente forti e – perché no? – altre volte spregevolmente incapaci e meschini, violenti e mediocri. Vediamo realizzarsi in questa storia avvenimenti politici, religiosi, sociali, gli interessi degli uni e degli altri, le piccole grandi passioni, la santità e il peccato. Ma al di sopra di tutto c'è sempre la presenza di Cristo che opera e che dà a tutti una coscienza nuova.

Alla luce di questa visione della storia della Chiesa, evangelizzatori non sono soltanto i grandi missionari religiosi, anche se sono stati i «padri» della fede cristiana; ma pure tutti gli al-

tri che, ciascuno a proprio modo, hanno vissuto la loro appartenenza ecclesiale e hanno saputo trasmetterla a modo loro ai loro figli creoli o meticci e ai loro vicini. Si è trattato cioè di un grande movimento, che ha avuto la capacità di assorbire il nuovo mondo che nasceva contro tutte le aspettative umane e contro i loro molti peccati violenti. Questo è successo grazie alla coscienza cattolica d'appartenenza all'unico Avvenimento di Gesù Cristo presente in tutti, santi e peccatori. Anche se la profondità di tale autocoscienza non è uguale in tutti, essa è chiara. Crediamo che qui si fondi la comprensione da una parte di quel vasto fatto storico che è stato l'evangelizzazione dell'America Latina, e dall'altra la crisi suscitata dalla coscienza cattolica sulla conquista e la dura autocritica di essa. Non si può quindi comprendere l'evangelizzazione dell'America Latina astraendola dalla situazione, guardando solo a uno degli «opposti» e ignorando l'altro. La storia della Chiesa latinoamericana va inserita nelle dialettiche dei popoli, degli Stati, delle culture e dei loro protagonisti. L'evangelizzazione ha influito molto nella formazione dei popoli storici latinoamericani, che non sono né l'antico popolo azteco, né maya, né inca... ma qualcosa di nuovo, il messicano, il peruviano, il guatemalteco, il cileno, l'argentino, il brasiliano eccetera... L'evangelizzazione ha dunque aiutato la formazione di nuovi popoli. Non è stato un semplice trapianto di popoli europei, ma la gestazione di nuovi popoli dove la fede cattolica è diventata «il substrato» contribuendo alla loro formazione e al loro destino. La radice di ciò sta nella concezione cattolica e nell'esperienza dell'Avvenimento Incarnato di Gesù Cristo e nell'inerente ecclesiologia, che porta alla valorizzazione di ogni popolo. Un popolo senza storia è impensabile e la Chiesa è anche un popolo visibile e storico.

In America Latina si è verificato un incontro unico e originale di popoli e razze. Non si tratta di un'omogeneità, perché la maggior parte del continente è «meticcio», come dicono i vescovi latinoamericani a Puebla: «*L'attuale America Latina ha la sua origine nell'incontro della razza ispano-lusitana con le culture precolombiane e anche con le africane. Il meticciato razziale e culturale ha segnato profondamente questo processo e la sua dinamica indica che continuerà a segnarlo in futuro*». Alla base della possibilità non traumatica di tale meticciato si trova il fatto del cattolicesimo, che ha saputo essere luogo d'incontro di questi popoli e razze e non ha censurato i migliori valori umani e religiosi delle rispettive tradizioni. In una parola, come scrivono i vescovi latinoamericani a Puebla: «*È il Vangelo incarnato nei nostri popoli che unisce in un'originalità storica culturale quella che chiamiamo America Latina. Quest'identità è rappresentata molto chiaramente nel volto meticcio di Maria di Guadalupe, che si erge all'inizio dell'evangelizzazione*».

I diritti umani secondo Francisco de Vitoria: *De indis et iure belli relectiones. Relectione theologicae* (dissertazione straordinaria, compendio della ordinaria) tenute annualmente a Salamanca:

I DIRITTI UMANI
SECONDO FRANCISCO DE VITORIA (1492-1546)

1. Per nascita gli uomini sono liberi.
2. Per diritto naturale nessuno è superiore agli altri.
3. Il bambino non viene all'esistenza in ragione degli altri, ma di se stesso.
4. È meglio rinunciare al proprio diritto che violare quello altrui.
5. È lecita all'uomo la proprietà privata; ma nessuno è talmente proprietario che non debba, a volte, condividere con altri i suoi beni. In caso di estrema necessità tutte le cose sono comuni.
6. I dementi perpetui – che non hanno e non c'è speranza che avranno l'uso della ragione – sono soggetti di diritto e possono essere proprietari.
7. Al condannato a morte è lecito fuggire, perché la libertà si equipara alla vita.
8. Se il giudice, non curando l'ordine del diritto, ottiene a forza di torture la confessione del reo, non può condannarlo, perché così agendo non si è comportato da giudice.
9. Non si può mettere a morte una persona che non sia stata giudicata e condannata legittimamente.

10. Ogni nazione ha diritto a governare se stessa e può scegliere il regime politico che vuole, anche quando non è il migliore.
11. Tutto il potere del re viene dalla nazione (popolo), perché questa è libera per principio.
12. L'orbe intero, che in certa maniera costituisce una repubblica, ha il potere di dare leggi giuste e convenienti a tutta l'umanità.
13. Non è lecita una guerra che porti alla nazione un male ben maggiore dei vantaggi che per mezzo di essa si vogliono raggiungere, quali che siano le ragioni e i titoli per cui si ritiene che sia giusta.
14. Se il suddito constata l'ingiustizia della guerra, può rifiutarsi di parteciparvi, anche contro il mandato del principe.
15. L'uomo non è lupo per l'uomo, ma è innanzitutto uomo.

LUCIANO BENASSI

Galileo Galilei. La leggenda del «martire» della scienza moderna

Introduzione

Fra le «leggende nere» che la cultura laicista sovrappone alla realtà della storia, una in particolare ha dimostrato caratteri di straordinaria resistenza alla prova dei secoli e della verità: è la leggenda o mitologia sorta intorno a Galileo Galilei, pisano, Padre della Scienza e Vittima della Inquisizione.

Quali le cause di tanta tenacia? La risposta può essere trovata scorrendo, ad esempio, qualcuna delle opere più diffuse dedicate allo scienziato pisano e cercarvi il senso con cui viene presentata la vicenda che lo vide protagonista, nonché il messaggio che, attraverso essa, viene veicolato: Galileo fu colui che, volendo innovare il metodo di indagine nel regno della natura, trovò sulla sua strada la Chiesa cattolica e il suo apparato repressivo e oscurantista, l'Inquisizione; da questa fu obbligato ad una umiliante autoaccusa e sottoposto ad una lunga e dura carcerazione. Ma il suo esempio, continua il messaggio, fu raccolto dagli spiriti più liberi d'Europa e consentì di aprire la strada a quel sapere scientifico che ha rimosso la superstizione e ha beneficato l'umanità con i risultati delle sue scoperte.

Questo racconto, che non è *la* storia di Galileo, è nato oltre due secoli fa, nello stesso ambiente culturale che operava, in nome della «ragione», alla demolizione sistematica della memoria storica dell'Europa cristiana. Gli intellettuali dell'Enci-

clopedia, che già avevano avviato la demonizzazione delle Crociate, della civiltà medievale e che stavano gettando cumuli di calunnie sulla conquista delle Americhe da parte delle potenze cattoliche di Spagna e Portogallo, non si lasciarono sfuggire le opportunità che la vicenda legata a Galileo Galilei offriva in termini di polemica anticattolica: e quello che era, e poteva restare, un caso umano, ancorché doloroso e drammatico, fu trasformato in un caso – il *caso Galileo* appunto –, esemplare, nell'intenzione dei suoi formulatori, di una costitutiva inconciliabilità tra fede e ragione, tra religione e scienza, tra dogma e libertà di ricerca.

Dal secolo dei Lumi la mitologia galileiana si è radicata nella cultura europea, e non solo scientifica; si è arricchita, nei decenni, di una aneddotica divenuta ormai patrimonio scolastico comune; è entrata nell'immaginario collettivo attraverso la letteratura, il teatro, il cinema; è venuta a costituire, con tutto ciò, l'elemento separatore fra due mondi, fra due culture, la prova di una pretesa irriducibilità fra l'attitudine religiosa, – con il suo inevitabile corollario costituito dalla adesione ad una «chiesa» – e il bisogno dell'uomo di battere liberamente le vie della conoscenza, senza «costrizioni» o «condizionamenti».

Nella crisi grandiosa che ha colpito la Cristianità a partire dalla fine del Medioevo, crisi che si presenta in una veste passiva – come diminuzione del senso religioso – e in una attiva – come attacco polemico alla religione e alle sue incarnazioni storiche –, il *caso Galileo*, per la sua innegabile portata dialettica, è ascrivibile alla seconda tipologia. All'interno della cultura cattolica, infatti, esso ha costituito, e costituisce tuttora, un fattore di imbarazzo e di divisione, essendo la vicenda galileiana sentita comunemente come una colpa e considerata come una macchia nella storia della Chiesa. E certamente ha anche alimentato quel dissenso dalla gerarchia che, in epoca moderna, si è rivestito di valenze scientifiche e ha individuato nel «progresso» la via per superare l'«immobilismo» della «Chiesa-istituzione». Da ultimo, ma non per l'importanza che la questione riveste, l'immagine di Galileo «martire» della scienza ha

condizionato negativamente il rapporto degli uomini di scienza con la religione in generale e con la fede cattolica in particolare.

Ma se il *caso*, nelle intenzioni dei suoi ideatori, doveva costituire lo strumento privilegiato per l'affrancamento dalla religione nel nome di una scienza in grado di salvare l'umanità, a distanza di oltre trecentocinquant'anni dai fatti e dopo quasi tre secoli di polemiche, tale pretesa ha invece perduto molte delle sue certezze, come dimostra la generalizzata diffidenza dell'opinione pubblica verso il mondo della ricerca: diffidenza che emerge, per esempio, in tema di ecologia e di corsa agli armamenti. Tuttavia uno storico del pensiero scientifico come Stanley L. Jaki ha osservato acutamente che la diminuita fiducia nel ruolo salvifico della scienza è stata provocata anche da un profondo mutamento di fattori, sia filosofici che storici, ai quali il *caso Galileo* è strettamente collegato. «*Nella misura in cui la scienza non è semplice strumento ma attività intellettuale creativa,* – afferma lo studioso benedettino – *essa è intessuta di presupposti di carattere chiaramente ideologico. Anche su questo punto si ammette più oggi che non una o due generazioni fa, quando scienza e positivismo [...] erano praticamente sinonimi. Anche in ambienti dove fino a poco tempo fa la prospettiva indiscussa era uno stato di guerra perenne si può ormai sentire dire che la scienza e l'ideologia per eccellenza, il cristianesimo, non sono necessariamente irriconciliabili. E l'affermazione che la scienza non ha avuto inizio improvvisamente col piano inclinato di Galileo la si può trovare perfino in alcuni dei più recenti trattati sull'inizio del pensiero moderno. Ciò è conseguenza del fatto che alcuni eminenti scienziati hanno preso nota delle vaste prove storiche su alcuni predecessori medioevali di Galileo*»[1].

L'idea che l'impresa scientifica sia nata molto prima del caso Galileo e che il suo significato generale affondi le radici nel rapporto religioso che ha come principio il Dio della tradizione cristiana, trascendente la natura e libero creatore di essa, ha

[1] Stanley L. Jaki, *Il Salvatore della scienza*, Libreria Editrice Vaticana, CdV 1992, pp. 5-6.

favorito, negli ultimi anni l'instaurarsi di un clima propizio alla riflessione sui limiti della scienza da un lato e, dall'altro, alla riconsiderazione di casi storici che, come quello legato a Galileo Galilei, hanno per secoli condizionato negativamente il rapporto tra scienza e fede; un rapporto che, invece, si è venuto manifestando sempre più necessario e strutturale per la ricerca del vero.

Lo sfondo storico

La vicenda galileiana si svolge a cavallo di due secoli cruciali – ma quale secolo non è stato cruciale? – per la storia dell'Europa: il Sedicesimo e il Diciassettesimo. Nel 1517 il monaco agostiniano Martin Lutero dà il via allo scisma protestante con la affissione delle 95 tesi alla porta della cattedrale di Wittenberg. Nel 1520 lo stesso Martin Lutero brucerà pubblicamente la bolla *Exsurge Domine* con cui Papa Leone X gli intima la ritrattazione e l'anno successivo riceverà la formale scomunica.

L'avvio della rivolta antiromana in Germania si innesta per di più in un contesto europeo, che vive le tensioni politiche tra la Francia di Francesco I e la Spagna di Carlo V, erede quest'ultimo dell'Impero asburgico. Il conflitto che ne scaturisce durerà, con diverse interruzioni, dal 1521 al 1559 e verrà a sovrapporsi, quando non a coincidere, con le contemporanee lotte fra cattolicesimo e protestantesimo.

Nel pieno di questi conflitti la Chiesa cattolica arriva, non senza difficoltà, al *Concilio di Trento* (1545-1563) nell'intento di rilanciare l'unità religiosa e dottrinale della Cristianità. Anche se il primo obiettivo non sarà raggiunto, in quanto l'Europa settentrionale aderirà al protestantesimo e rimarrà protestante, il Concilio consentirà alla Chiesa di ritrovare l'unità dottrinale attraverso la riaffermazione e la riproposizione vigorosa dei valori propri del cattolicesimo romano: unità intorno al Papa, disciplina nella gerarchia, vita comunitaria del clero, ristabilimento della Tradizione. L'impresa promossa dal Concilio tridentino sarà ardua e difficile, talora condotta con una decisione e una determinazione tali da apparire coercitive e anche dolorose per chi ne subisce i rigori. Ma questo imponente sforzo conseguirà grandi risultati, tanto che la ripresa della vita religiosa in quella parte di Europa rimasta fedele alla Chiesa appare ancora oggi molto più che il risultato di una semplice reazione alle tesi luterane. La stessa fioritura di ordini religiosi durante tutto il XVI secolo – ancora prima della rivoluzione protestante –, la presenza attiva della Chiesa nei più diversi campi della vita sociale e la stessa ampiezza d'orizzonte che traspare dai documenti tridentini, consentono di affermare che il periodo a cavallo fra il XVI e il XVII secolo fu testimone di una vera e propria *Riforma cattolica*, le cui motivazioni non sono riducibili ad un'*unica* causa scatenante, quale fu la rivolta luterana.

È in questo clima, di difesa ma anche di rilancio della fede, che si svolge la vicenda galileiana. È anzi, per molti versi, è difficile separare il primo dalla seconda senza deformare inevitabilmente le valutazioni e i giudizi. Quando Galileo nasce a Pisa, il 15 febbraio 1564, il Concilio di Trento è appena terminato. Fra i provvedimenti di tipo istituzionale organizzativo emanati dall'assise che più legheranno il proprio nome a quello dello scienziato, sono da annoverare l'istituzione del *Sant'Uffizio* (1542) e la pubblicazione di un *Indice dei libri proibiti* (1559), per l'aggiornamento del quale fu istituita, poco dopo, una *Congregazione dell'Indice*: due organismi che diventeranno altrettanti «classici» della polemica anticattolica, arrivati fino a noi dall'epoca illuministica con il loro cumulo di pregiudizi e di falsità. Ma, lo stesso processo a Galileo, il quale non subirà torture né patirà il carcere, è una prova che le modalità con cui operano queste istituzioni non corrisponde a quanto comunemente si crede[2].

Il *Sant'Uffizio*, composto da nove cardinali, è incaricato di sovrintendere al Tribunale dell'Inquisizione, già istituito al

[2] Per una informazione non conformista sulla Inquisizione, soprattutto quella spagnola, cfr. JEAN DUMONT, *L'Église au risque de l'histoire*, Criterion, Limoges Cedex 1984, pp. 343-413.

tempo di Innocenzo III, verso la fine del XII secolo, come strumento per contrastare la diffusione delle eresie. Il Tribunale decadde nel XIV e nel XV secolo, per venire ripristinato in Spagna intorno al 1480 e a Roma da Papa Paolo III.

La *Congregazione dell'Indice* è l'organo ecclesiastico che ha il compito di ascoltare gli autori e i redattori dei libri a stampa, nonché di valutare la presenza nei testi di dottrine eretiche o immorali. Il possesso, la lettura e la diffusione dei libri messi all'Indice comporta diverse pene, che vanno dalla scomunica al carcere e al confino.

Tuttavia, come nel caso dell'Inquisizione, anche alla Congregazione dell'Indice interessa l'aspetto pubblico e pastorale della pena che, una volta raggiunto, comporta spesso l'attenuazione o l'abbandono della pena stessa.

Il caso Galileo tra leggenda e storia

I temi della polemica anticattolica suscitati dal *caso Galileo* sono innumerevoli e di diverso livello, come del resto il caso stesso impone. Nella questione galileiana, infatti, si trovano raccolti, ma più spesso intrecciati, elementi di svariata natura: filosofici, se si guarda ai problemi legati al conflitto tra la «nuova fisica» e la fisica aristotelica; teologici, se si considera il dibattito sullo statuto e la probanza della Sacra Scrittura; giuridici, se si affronta la questione della competenza dei tribunali ecclesiastici in materie non teologiche; scientifici, se si indaga sulla originalità delle intuizioni galileiane; e infine storici, quando si voglia considerare il contesto in cui la vicenda si è svolta e gli «attori» che ne sono stati protagonisti. È ovvio che ridurre a sintesi tutti i temi richiamati in questi ambiti e confrontarli con le tesi più erroneamente consolidate risulta impresa talmente onerosa da esulare dagli scopi di questo lavoro. È certamente più utile passare in rassegna alcuni dei miti maggiormente ricorrenti intorno al *caso Galileo*, scegliendoli tra quelli che offrono un più ampio spettro di questioni implicate.

La presunta ostilità dei Gesuiti nei confronti di Galileo

Il tema dell'ostilità e dell'antagonismo fra Galileo e i Gesuiti, soprattutto quelli del *Collegio Romano*, non è certamente uno dei più conosciuti nell'ambito del *caso*. Tuttavia esso cala puntualmente, quasi come un fondale scenico, allorché occorra accreditare e confermare l'atteggiamento dogmatico e intransigente della Chiesa cattolica nei confronti del «mondo nuovo» che le idee del Pisano si accingevano a rivelare. Ludovico Geymonat, nella sua purtroppo diffusissima biografia scientifica di Galileo, fornisce una testimonianza esemplare di questo atteggiamento. Anche se i Gesuiti, spiega lo studioso marxista, «*rappresentavano indubbiamente – in quel momento – l'ordine religioso più aperto verso le scienze esatte, erano però, malgrado tale apertura, i più ligi custodi dell'ortodossia cattolica e quindi intendevano usare la propria competenza scientifica soprattutto ad un fine: quello di impedire che la scienza moderna assumesse un qualsiasi significato contrario al dogma. Non bisogna dimenticare che proprio alla Compagnia di Gesù apparteneva il più autorevole rappresentante, allora vivente, dello spirito controriformistico: voglio dire il cardinale Roberto Bellarmino (1542-1621), già professore di Controversie al Collegio Romano e, in seguito, teologo del Papa, consultore del Sant'Uffizio, esaminatore dei vescovi*»[3].

La *Compagnia di Gesù*, approvata nel 1540 da Papa Paolo III – dopo circa quindici anni che il gruppo originario di *Compagni di Cristo* si era raccolto intorno a *Ignazio di Loyola* (1491-1556) nel periodo in cui questi, trentasettenne, frequentava la Sorbona –, era venuta effettivamente a costituire una milizia sceltissima di cattolici consacrati al servizio della fede e del Papa. Attraverso una selezione e una preparazione assai severe – esercizi spirituali, studi profani e sacri – il Gesuita perveniva, dopo un tirocinio di sedici anni e anche più, all'ordinazione sacerdotale. Ai voti di castità, povertà e obbe-

[3] LUDOVICO GEYMONAT, *Galileo Galilei*, Einaudi, Torino 1957 e 1969.

dienza, egli aggiunge un particolare voto di obbedienza al pontefice, da cui la Compagnia dipende direttamente, senza la normale mediazione gerarchica. I sessanta antichi seguaci di Sant'Ignazio erano diventati duemila dopo venticinque anni e raggiunsero il numero di dodicimila nel primo decennio del XVII secolo, a dimostrazione che la radicalità ignaziana trovava una profonda corrispondenza nei sentimenti della Cristianità. Unendo, con straordinario equilibrio, fermezza e carità, prudenza e senso pratico, rigore dottrinale e intelligenza del nuovo, consapevoli della necessità di servire la Chiesa e il suo Capo, i Gesuiti operarono con successo per il ricompattamento della Cristianità lacerata dal protestantesimo e rivalutarono, per questa impresa, le armi della cultura e della educazione, ciò che ancora oggi qualifica l'apostolato ignaziano. Intere regioni d'Europa devono alla Compagnia la loro permanenza nella fede di Roma: e sono la Baviera, la Boemia, l'Ungheria, la Polonia. Non va dimenticato neppure lo slancio missionario che animò la Compagnia fin dalle origini e che portò suoi eminenti esponenti in Cina, in India, in Giappone, dove dettero prova di grande duttilità nell'incontro con quelle culture tanto diverse dalla cultura europea. E dove, per ritornare a Galileo, insegnavano una astronomia *copernicana* già sul finire del XVII secolo, tanto che la rapida diffusione, in Estremo Oriente, della dottrina del movimento della Terra avvenne principalmente per merito degli astronomi della Compagnia.

Ora, questi Gesuiti, certamente rigorosi e prudenti, ma anche intelligenti, colti e appassionati, nei confronti di Galileo e della scienza sperimentale che stava nascendo, avrebbero invece dimostrato tutta la grettezza e tutta la miopia di cui gli uomini possono essere capaci.

Il contesto abituale è la controversia sulle macchie solari, poi quella sulla natura e sulla posizione delle comete, infine la disputa sui *Massimi Sistemi*, ovvero sul copernicanesimo e sulle prove disponibili a suo sostegno. In questa polemica i principali avversari di Galileo sono considerati i padri *Cristopher Scheiner* (1579-1650) e *Orazio Grassi* (1583-1654), descritti

solitamente come poco informati, maldisposti e ostruzionisti nei confronti delle idee dell'astronomo pisano.

La realtà storica è alquanto diversa. In un documentato saggio del padre domenicano William A. Wallace[4] viene fatto stato del quadro generale relativo alle ricerche condotte dai Gesuiti del Collegio Romano, dei loro rapporti con Galileo e di alcune scoperte che, secondo l'Autore, implicano «*una revisione sostanziale dell'analisi critica del ruolo di Galileo nella rivoluzione scientifica e nelle sue origini nel pensiero tardo medioevale e scolastico*», al punto che si può parlare di un «*debito di Galileo nei confronti dei Gesuiti*».

Il Collegio Romano fu fondato dallo stesso Sant'Ignazio di Loyola nel 1551 e divenne, sul finire del secolo, la più importante università cattolica guidata da Gesuiti dell'Europa. Lo studio sia dei libri di testo adottati dai docenti per le loro lezioni sia degli appunti degli stessi docenti, dimostra che al Collegio Romano le questioni «scientifiche» – secondo l'accezione dell'epoca – venivano affrontate regolarmente, facendo parte dei corsi di studio. Anche la matematica, che caratterizza il modo galileiano di fare scienza, era fortemente presente nel piano di studi del Collegio. Il principale artefice del programma di matematica era il tedesco *Christopher Clavius* (1537-1612), già allievo di Pedro Nunez a Coimbra e figura eminente nel suo campo tanto da essere definito, all'epoca «l'Euclide del sedicesimo secolo». Dopo il primo incontro con Galileo a Roma, nel 1587, il Gesuita rimase molto impressionato da un lavoro del Pisano sul centro di gravità dei solidi. Per questo collaborò con il protettore di Galileo, il marchese Guidobaldo del Monte, per assicurare al giovane matematico un posto di insegnante in una università. Non si può parlare certo di atteggiamento ostile! E anzi, secondo il padre William A. Wallace, lo stesso «*Galileo si dedicò a proseguire il programma di Clavius, nell'applicare la matematica allo studio della natura e nel generare una fisica matematica che potesse fornire valide spiegazioni*

[4] Cfr. WILLIAM A. WALLACE, *Galileo e i professori del Collegio Romano alla fine del secolo XVI*, in Mons. PAUL POUPARD (a cura di), *Galileo Galilei. 350 anni di storia (1633-1983). Studi e ricerche*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1984, pp. 76-97.

causali sia per i fenomeni astronomici sia per quelli fisici». Con questo, precisa l'Autore, non si vuole insinuare che Galileo sia debitore verso il Collegio Romano di tutta la sua scienza, ma che le basi su cui egli sviluppò la propria attitudine scientifica furono attinte dalla cerchia dei professori gesuiti: frequentandoli e potendo disporre degli appunti delle loro lezioni, il giovane studioso poté acquisire un «*complesso di opinioni*» che lo spinse ad applicare il ragionamento fisico e matematico nell'indagine della natura, ciò che costituirà il risultato migliore dei suoi anni più maturi. Con una battuta, padre William A. Wallace sintetizza questo rapporto: se è indiscutibile che Galileo possa essere considerato il «padre della scienza moderna», tale titolo non esclude un «nonno» o altri progenitori per la nuova fisica. Per venire alla disputa sulle comete, essa è rivelatrice tanto del carattere astioso di Galileo quanto della malafede di molti suoi biografi, che hanno visto in lui sempre e soltanto una vittima degli «scolastici oscurantisti». «*Serpe lacerata*», «*scorpione*», «*balordissimo*», «*solennissima bestia*»: così Galileo ebbe modo di nominare quel padre Orazio Grassi che gli fu contraddittore dotto e puntuale, con lo pseudonimo di Lotario Sarsi, a partire dal 1619, quando la comparsa di tre comete obbligò gli astronomi a pronunciarsi sull'argomento. Orazio Grassi, staccandosi da Aristotele e appoggiandosi a Tycho Brahe e alle numerose osservazioni celesti compiute dai Gesuiti in tutta l'Europa, precisò, quanto alla natura e alla distanza, molto meglio di Galileo, il quale negò persino l'esistenza delle comete come oggetti reali.

Il fatto propone un insegnamento: né Grassi né Galileo potevano disporre, all'epoca, di prove conclusive per suffragare le rispettive posizioni circa le comete. Eppure, i «meriti» del gesuita non sono magnificati nello stesso modo con cui normalmente si esaltano i «meriti» di Galileo nel sostenere il sistema eliocentrico, benché né lui né i partigiani del sistema tolemaico disponessero delle prove definitive (che, come noto, arrivarono circa un secolo dopo, almeno per quanto riguarda il movimento annuale della Terra; per quello diurno bisognerà attendere il 1851).

Da ultimo va ricordato che la «*solennissima bestia*» Orazio Grassi fu al contrario un uomo di profonda cultura, studioso di ottica e soprattutto grande matematico. Fra i massimi architetti del suo tempo, eresse la chiesa di Sant'Ignazio in Roma, la cui cupola, che non fu mai innalzata, avrebbe dovuto essere non molto inferiore alla cupola di San Pietro.

La polemica sui Massimi Sistemi

È il tema che domina tutto il *caso Galileo* e riguarda l'antagonismo fra due opposte cosmologie, fra due modi irriducibili di descrivere l'Universo: da un lato il sistema *geocentrico* o *tolemaico,* con la Terra in posizione centrale e immobile, e la Luna, il Sole, i pianeti e le stelle rotanti attorno ad essa; dall'altro il sistema *eliocentrico* o *copernicano*, con il Sole in posizione centrale e gli altri corpi celesti, Terra compresa, rotanti attorno al Sole.

Innanzitutto occorre precisare che la comparsa sulla scena astronomica del sistema copernicano, a noi oggi così evidente e plausibile, per la cultura del tempo costituì invece un autentico trauma. Il sistema tolemaico era infatti generalmente accolto fin dall'antichità: Eudosso di Cnido, nella prima metà del IV secolo a.C., fu il primo a immaginare un ingegnoso e complesso sistema di 26 sfere concentriche e collegate i cui movimenti rendevano conto dei movimenti degli astri osservabili; il suo discepolo Callippo ne aggiunse altre sette, pervenendo ad una descrizione straordinariamente precisa dei moti celesti; Aristotele, introducendo l'*etere* come sostanza celeste, immise ulteriori 22 sfere, questa volta retrograde, allo scopo di compensare gli effetti dei movimenti delle sfere superiori su quelle inferiori; Ipparco di Nicea, nel II secolo a.C., toccò il vertice della concezione geocentrica adottando *epicicli* ed *eccentrici* per ricomprendere nel sistema anche quei fenomeni che, come i movimenti retrogradi del Sole e dei pianeti, erano rimasti inspiegati; infine Claudio Tolomeo, nel II secolo d.C., completò e sigillò la cosmologia greca nella versione di Ipparco, codificando un sistema nel quale, sia pure a prezzo di artifici e as-

sunzioni, i dati di osservazione dei vari pianeti vi apparivano totalmente coerenti e giustificati. In questa forma il geocentrismo superò i successivi 1500 anni, senza che seri ripensamenti potessero metterne in dubbio la validità.

Ma il sistema tolemaico non costituiva soltanto un metodo di descrizione dei movimenti degli astri: come già nell'antichità fu inseparabile da una filosofia che si interrogava sulle cause prime e cercava risposte «religiose» agli interrogativi dell'esistenza, così più tardi esso entrò a pieno titolo nel vasto sistema di valori della cultura cristiana, permanendovi fino all'epoca di Galileo, in omaggio a quel carattere unitario della cultura che era un retaggio della scolastica medioevale. Tale carattere unitario, «*in sé positivo ed auspicabile ancor oggi*», come ha affermato Giovanni Paolo II proprio in occasione della conclusione dei lavori della commissione da lui istituita per approfondire il *caso Galileo* [5], includeva tuttavia la convinzione che la conoscenza della struttura del mondo fisico fosse imposta dal senso letterale della Sacra Scrittura. Dunque, il rischio di una trasposizione indebita di questioni appartenenti alla fisica nel campo della dottrina della fede era molto elevato, come pure era elevata la tendenza a rinunciare alla verifica dei fatti quando questi sembravano non concordare con il dettato della Sacra Scrittura.

Sarebbe però un errore confondere il pensiero ufficiale della Chiesa cattolica con la posizione di quei teologi che, sia pure numerosi, non percepivano la distinzione formale tra la Bibbia e la sua interpretazione. Della disposizione dei Gesuiti al confronto con i dati dell'osservazione si è già detto. La loro attitudine è peraltro riassunta nella raccomandazione del cardinale Roberto Bellarmino al padre carmelitano Paolo Antonio Foscarini, che si era schierato in favore di Copernico e contenuta nella celebre lettera del 12 aprile 1612: «*1. Dico che mi pare che V.P. e il Sig.r Galileo facciano prudentemente a contentarsi di parlare* ex suppositione *e non assolutamente, come io ho sempre creduto che habbia parlato il Copernico [...] 3. Dico che quando ci fusse vera demostratione che il sole stia nel centro del mondo e la terra nel 3° cielo, e che il sole non circonda la terra, ma la terra circonda il sole, allora bisogneria andar con molta considerazione in esplicare le Scritture che paiono contrarie, e più tosto dire che non l'intendiamo, che dire che sia falso quello che si dimostra*» [6].

La linea di pensiero del cardinale non era affatto isolata. Prima di lui, Sant'Agostino era stato guidato dalla stessa saggezza e dallo stesso rispetto per la Sacra Scrittura: «*Se ad una ragione evidentissima e sicura si cercasse di contrapporre l'autorità delle Sacre Scritture, chi fa questo non comprende e oppone alla verità non il senso genuino delle Scritture, che non è riuscito a penetrare, ma il proprio pensiero, vale a dire ciò che non ha trovato nelle Scritture, ma ciò che ha trovato in se stesso*» [7]; dopo di lui, Leone XIII confermava, nell'enciclica *Provvidentissimus Deus* che «*Poiché il vero non può in alcun modo contraddire il vero, si può esser certi che un errore si è insinuato o nell'interpretazione delle parole sacre, o in un altro luogo della discussione*» [8].

Secondo questi criteri il copernicanesimo poteva essere tranquillamente studiato, anche se si mostrava contrario al senso letterale di alcuni passi della Bibbia, purché venisse presentato come *ipotesi* e non come verità comprovata. Del resto l'opera di Copernico, il *De revolutionibus orbium coelestium*, pubblicato nel 1543, uscì con una dedica al Papa Paolo III, che l'aveva accettata; lo stesso canonico polacco trovò influenti e autorevoli protettori, come il vescovo Tiedemann Giese e il cardinale Schoenberg; al tempo di Galileo fu accolta e incoraggiata da numerosi cardinali, fra cui *Maffeo Barberini*, il futuro *Urbano VIII*, e da molti astronomi gesuiti. Fino al fatidico 1616 la discussione sul sistema copernicano era non solo permessa, ma persino incoraggiata: all'unica condizione che rimanesse confinata in ambito «scientifico», ovvero senza sconfinare nel-

[5] Cfr. il *Supplemento* a «L'Osservatore Romano», 7 novembre 1992, pp. 5-7. Nel seguito, salvo diversa indicazione, le citazioni di Giovanni Paolo II e del card. Paul Poupard sono tratte da questo documento. I corsivi sono nel testo.

[6] Edizione Nazionale delle opere di Galileo Galilei, tomo XII, pp. 171-172.

[7] *Epistula* 143, n. 7, PL 33, col 588.

[8] *Leonis XIII Pont. Max. Acta*, vol. XIII, 1894, p. 361.

la teologia. Arthur Koestler, che non si può certo sospettare di simpatie cattoliche, azzardava l'ipotesi che la titubanza, prima di Copernico e poi dello stesso Galileo, a schierarsi apertamente per l'eliocentrismo fosse dettata, più che dal timore di sanzioni improbabili, dalla paura di esporsi al ridicolo, di subire il sarcasmo dei «dotti», dal timore di farsi fischiare, a causa dell'apparente «enormità» costituita dal portato eliocentrico di fronte alla «naturalezza» dell'assunto tolemaico.

Fa certamente onore a Galileo e alle sue doti di intuizione avere rotto gli indugi dopo le prime, straordinarie scoperte fatte con il cannocchiale a partire dall'estate del 1610, e rivelare sempre più apertamente la sua propensione per il sistema copernicano. Ma tutto questo avvenne in un clima polemico, in cui si mescolavano fattori intrinseci ed estrinseci alla questione: la mancanza della prova decisiva – l'*experimentum crucis* – richiesta dagli avversari e che Galileo non riusciva a portare (quella delle maree non fu giustamente accolta dai contemporanei, che ne avevano compreso l'inconsistenza); il fatto che le impressionanti osservazioni compiute da Galileo con il cannocchiale, nonostante avessero assestato un duro colpo alla nozione aristotelica di un cosmo «perfetto», non intaccassero sostanzialmente la bontà descrittiva del sistema tolemaico; la preoccupazione della Chiesa, e soprattutto degli organismi preposti alla difesa dell'ortodossia dottrinale, di fare fronte alla crisi protestante, allora in pieno svolgimento; un'eccessiva preoccupazione di tipo giuridico, un'incapacità di affrontare l'esegesi biblica su presupposti più aperti da parte di uomini di Chiesa; da ultimo, il carattere dello stesso Galileo, incline alla polemica, incurante delle inimicizie, teso all'umiliazione del contradditore piuttosto che alla disamina leale delle idee.

La storia è nota, e qui merita ricordarla solo per sommi capi. Nel marzo del 1615 il domenicano Tommaso Caccini, che già dal pulpito di Santa Maria Novella, in Firenze, aveva tuonato contro i copernicani, rilasciava una deposizione al Sant'Uffizio, specificando che Galileo sosteneva il moto della Terra: aveva inizio il primo procedimento a carico dello scienziato. Il 15 giugno Galileo scrisse la famosa lettera a Cristina di Lorena,

Granduchessa Madre, in cui rivendicava l'autonomia della ricerca scientifica nel quadro teologico-morale fornito dalla Sacra Scrittura parafrasando una celebre sentenza del cardinale Cesare Baronio: la Bibbia non intende insegnare l'astronomia – *«come vadia il cielo?»* –, bensì che cosa deve credere ogni uomo per raggiungere la vita eterna – *«come si vadia al cielo»* –. Alla fine di quell'anno si recò a Roma, dove ricevette, nonostante tutto, un'accoglienza lusinghiera e dove si incontrò con lo stesso Niccolò Caccini. Tuttavia non riuscì ad impedire che le tesi circa la stabilità del Sole e il moto della terra fossero censurate: il 24 febbraio 1616 una commissione di undici teologi rese operativa la dichiarazione di censura, con la conseguente ammonizione di Galileo e la messa all'Indice del libro di Copernico, *donec corrigatur*, ossia fino a quando la situazione non fosse chiarita.

L'ammonizione non cambiò la vita di Galileo, che continuò a godere la stima del Papa e di moltissimi cardinali. Lo stesso Roberto Bellarmino, sollecitato dal Pisano, scrisse una dichiarazione a tutela del suo onore, minacciato dai numerosi calunniatori che auspicavano provvedimenti più gravi. Nel 1623 salì al soglio pontificio, con il nome di Urbano VIII, Maffeo Barberini, molto favorevole a Galileo, il quale si affrettò a dedicargli *Il Saggiatore*, l'opera con cui intendeva confutare il gesuita Orazio Grassi nella disputa sulle comete: un'opera di notevole pregio letterario, ma al servizio di una causa errata, quale quella delle comete come fenomeno ottico di origine terrestre.

Dopo diversi tentativi di fare togliere l'ammonizione e dopo avere respinto qualunque offerta di riconciliazione con il gesuita, Galileo si dedicò completamente alla ricerca della prova conclusiva a sostegno del sistema copernicano. Lavorando intorno alla questione delle maree, credette di avere trovato in esse la prova che cercava. Nel 1630 aveva terminato l'opera che raccoglieva questi studi e che voleva intitolare, appunto, *Delle maree*. Urbano VIII, disposto a permetterne la pubblicazione, consigliò di mutarne il titolo, in modo che apparisse evidente che la questione del movimento terrestre

risultasse solo un'ipotesi e non un fatto reale, capace di produrre effetti reali come le maree: nacque così il *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*, opera di grande vigore polemico, ma debole proprio nel punto che ne avrebbe dovuto costituire il fondamento. Incoraggiato dall'apertura del pontefice, con il beneplacito del Granduca di Toscana Galileo, che dal 1616 non aveva mai rinunciato a pronunciarsi in favore del movimento terrestre, si recò a Roma. Tuttavia, il tono polemico dell'opera e la evidente apologia del sistema copernicano, non più presentato solo come ipotesi, ritardarono il sospirato *imprimatur*. A mani vuote Galileo ritornò a Firenze, dove comunque il libro venne stampato dal Landini nell'estate del 1631. Nel marzo del 1632 due copie giunsero a Roma.

A questo punto la vicenda diventa nebulosa. È certo che Urbano VIII si contrariò per la pubblicazione dell'opera. Si sono avanzate, a tale proposito, diverse ipotesi: la più diffusa riguarda il fatto che il Papa potesse essere identificato, fra i personaggi del *Dialogo*, proprio in quel Simplicio le cui argomentazioni a difesa del sistema tolemaico e della fisica aristotelica cadono regolarmente nel ridicolo; altri sostengono che il Papa e i suoi collaboratori avessero intravisto, nella «nuova fisica» galileiana un attentato al dogma della transustanziazione delle specie eucaristiche[9]. Comunque sia, è certo che a Roma ebbero l'impressione di essere stati raggirati, senza avere avuto la possibilità di introdurre le modifiche suggerite dalla prudenza. Il 13 febbraio 1633 Galileo giunse nuovamente a Roma, chiamato dall'Inquisizione. Il 12 aprile venne sottoposto a un primo esame, che doveva accertare le modalità seguite per la stampa del *Dialogo*; cinque giorni dopo gli fu contestata la contravvenzione all'ammonimento del decreto del 1616, in quanto nell'opera era manifestata l'adesione al sistema copernicano; infine, il 22 giugno, nel convento di Santa Maria sopra Minerva, Galileo pronunciò l'abiura famosa. Seguì la condanna, ma qui conviene dissipare un'altra serie di fosche leggende.

[9] Renato Redondi, *Galileo eretico*, Einaudi, Torino 1983.

Nascita di un mito

Si favoleggia molto, infatti, intorno al processo e alla relativa condanna. Anche in questo caso la storia vera si discosta notevolmente da quanto è sedimentato nell'immaginario collettivo. Sebbene il clima fosse di generale freddezza – certamente distante da quello trionfale del 1611, al tempo delle osservazioni col cannocchiale; e certamente distante anche da quello tollerante del 1616, durante il primo processo –, il trattamento riservato a Galileo in questa occasione fu estremamente favorevole. Gli fu ingiunto di presentarsi a Roma non più tardi dell'ottobre 1632, ma, in considerazione dell'età, egli poté ritardare il viaggio fino al febbraio dell'anno successivo. Durante il processo non fu relegato in carcere, ma abitò in una sorta di foresteria nel palazzo del Sant'Uffizio.

Anche le motivazioni della condanna devono essere comprese correttamente. Come ha osservato Pier Carlo Landucci, il verdetto non ebbe alcuna pretesa di «*infallibilità*», limitandosi al «*puro quadro pragmatistico e disciplinare*» e fu improntato ad una «*equilibrata giustificazione*» dottrinale[10]. Secondo le parole della sentenza, infatti, Galileo fu condannato per avere «*tenuto*» una dottrina «*contraria alla Scrittura*», non di averla soltanto ipotizzata e considerata sul solo piano matematico: in tal caso sarebbe stata permessa. Nella parte finale della sentenza emerge la vera questione di principio: si condanna di «*sostenere e difendere come probabile un'opinione... per definizione contrastante con la Sacra Scrittura*». Ora, la nozione di *probabilità* implica un certo grado di *possibilità*, e ciò innalza l'ipotesi su un piano di *realtà* che, qualora l'ipotesi contrasti con la Sacra Scrittura, non può essere tollerata. Naturalmente non bisogna dimenticare il contesto teologico più volte richiamato, secondo cui il senso letterale della Scrittura prevaleva legittimamente in mancanza di prove contrarie.

Per quanto riguarda i punti della condanna, il rigore letterale della sentenza fu alquanto mitigato nei fatti. Oltre all'abiu-

[10] Cfr. Pier Carlo Landucci, *Nuovi studi storici sulla vicenda di Galileo*, in Cultura & Libri, settembre-ottobre 1984, pp. 215-231.

ra formale della dottrina copernicana, la sentenza prevedeva un periodo di carcere a discrezione del Sant'Uffizio e l'obbligo di recitare per tre anni, una volta alla settimana, i salmi penitenziali. Avvenne che la prigionia consistette in un soggiorno di cinque mesi nella villa del Granduca di Toscana, a Trinità dei Monti, seguito da una permanenza nell'«*abitazione del mio più caro amico che avessi in Siena* – racconta lo stesso Galileo al padre olivetano Vincenzo Renieri – *monsignor arcivescovo Piccolomini, della cui gentilissima conversazione io godetti con tanta quiete e soddisfazione dell'animo mio che quivi ripigliai i miei studi, trovai e dimostrai gran parte delle conclusioni meccaniche sopra la resistenza dei solidi con altre speculazioni; e dopo circa cinque mesi, cessata la pestilenza della mia patria, verso il principio di dicembre di quest'anno 1633, da sua santità mi è stata permutata la strettezza di quella casa, nella libertà della campagna, da me tanto gradita, onde me ne tornai alla villa di Bellosguardo e dopo in Arcetri, dove tutt'ora mi trovo a respirare quest'aria salubre, vicino alla mia cara patria Firenze*». Quanto ai salmi penitenziali, incaricò di recitarli, con il consenso della Chiesa, la figlia Maria Celeste, suora carmelitana.

Ad Arcetri lo sci*enziato chiuse la sua vita terrena l'8 gennaio 1644 non prima di avere completato i Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla meccanica ed i movimenti locali*, l'opera con cui ritornò alla sua vera vocazione di fisico-matematico e che meritatamente lo colloca tra quei «*giganti*» che, come amava dire Isaac Newton, «*mi hanno portato sulle loro spalle*». Ma nessuna tortura, nessuna tetra galera, nessuna umiliazione o vessazione caratterizzò gli anni successivi alla condanna, che, anzi, furono densi di attività e di relazioni, anche quando, ormai al termine, fu colpito dalla totale cecità.

I temi della «leggenda nera» galileiana nacquero in epoca illuministica e, paradossalmente, proprio nel momento in cui la Chiesa cattolica attenuava sia gli effetti giuridici dei provvedimenti del 1616 e del 1633, sia la diffidenza verso il sistema copernicano. Si trattò di un attacco ideologico, di un'operazione di intenzionale disinformazione, il cui obiettivo era quello

di dimostrare l'incompatibilità del sistema cattolico con le ragioni della libertà di ricerca nei vari campi del sapere. Le critiche alla Chiesa in relazione al *caso*, che da allora divenne tale, iniziarono nei paesi protestanti, in concomitanza con la pubblicazione delle prime storie sulla Inquisizione, come la traduzione inglese dell'*Historia Inquisitionis* del 1692, pubblicata a Londra nel 1731 ed utilizzata per suscitare l'odio contro Roma al tempo della seconda ribellione scozzese: i cardinali che si opposero a Galileo vi sono descritti come nemici del vero sapere e della vera scienza.

I *philosophes* francesi del XVIII secolo si ispirarono invece alle opere di Fontenelle e di Pierre Bayle, in cui veniva ripreso l'eliocentrismo e si ribadiva l'opposizione tra ragione e fede. Su questa linea, *Voltaire*, nel suo *Dizionario filosofico*, dirà che «*Ogni inquisitore dovrebbe arrossire fino in fondo all'anima solo alla vista di una sfera di Copernico*».

In Italia, sul finire del '700, Giovanni Targioni Tozzetti e Girolamo Tiraboschi ripresero il tema dell'oscurantismo clericale, attribuendo i guai di Galileo ai «Regolari» e agli «Ecclesiastici», responsabili anche dell'offuscamento della memoria dello scienziato.

In realtà la Chiesa cattolica, attraverso le Congregazioni romane, aveva adottato diverse misure a favore di Galileo. Nel 1734 il Sant'Uffizio ne riabilitava la memoria autorizzando l'erezione di un mausoleo in suo onore nella chiesa di Santa Croce in Firenze. È utile ricordare che tale concessione avvenne durante il pontificato di Clemente XII, il primo Papa che condannò la Massoneria e che affidò all'architetto fiorentino Alessandro Galilei, pronipote dello scienziato, la costruzione delle facciate di San Giovanni in Laterano e di San Giovanni dei Fiorentini. Un secondo gesto di disponibilità fu compiuto da Benedetto XIV il quale, nel 1757 tolse dall'Indice i libri che insegnavano il moto della Terra, con ciò ufficializzando quanto già tacitamente aveva fatto Papa Alessandro VII nel 1664 con il ritiro del Decreto del 1616. Benedetto XIV aveva peraltro dimostrato il suo interesse per le scienze fin da quando era arcivescovo di Bologna, dove istituì un museo e una cattedra

di anatomia. Salito al soglio pontificio, riformò l'Accademia dei Lincei, istituì cattedre di chimica e di matematica all'Università della Sapienza, prescrisse che i teologi incaricati di esaminare opere controverse fossero affiancati da esperti nelle scienze profane e tenne rapporti con un newtoniano come Pierre L.M. de Maupertuis, cui si deve la formulazione del principio di minima azione.

La definitiva autorizzazione all'insegnamento del moto della Terra e dell'immobilità del Sole arrivò con un decreto della Sacra Congregazione dell'Inquisizione approvato da Papa Pio VII il 25 settembre 1822, anche se già da molto tempo la teoria copernicana, ormai diventata *newtoniana*, veniva insegnata in tutte le università cattoliche dell'Europa, sia pure come ipotesi, per rispetto ai decreti della Chiesa.

Per quanto riguarda le prove del moto annuale della Terra attorno al Sole, il primo fenomeno che deponeva seriamente in suo favore fu l'aberrazione della luce, rilevato dall'astronomo inglese James Bradley nel 1725: egli collegò gli sfasamenti osservati durante passaggi successivi della stella γ *Draconis* nel campo del telescopio con il moto della Terra lungo la sua orbita e con il fatto che la velocità di propagazione della luce è finita. Si trattava di un effetto che tuttavia «copriva» ancora la misura della parallasse stellare, ritenuta, a ragione, la prova cruciale del moto di rivoluzione: bisognò attendere fino al 1837, quando il tedesco Wilhelm F. Bassel determinò in 0,30" lo spostamento *apparente* della stella 61 *Cygni*, attribuendolo allo spostamento *reale* della Terra lungo la sua orbita. Il moto diurno del pianeta fu dimostrato ancora più tardi, nel 1851, quando il francese Leon Foucault mise in evidenza lo spostamento del piano di oscillazione di un grandioso pendolo sospeso alla cupola del Pantheon di Parigi: poiché il piano di oscillazione di un pendolo libero di muoversi non muta, l'astronomo concluse che la rotazione osservata era da attribuirsi in realtà a quella, in direzione opposta, della Terra intorno al proprio asse.

Va ricordato, infine, che la Chiesa non rimase estranea allo straordinario sviluppo dell'astronomia – e della scienza – dei secoli XVIII e XIX. Per citare solo un esempio, quell'Osservatorio Pontificio Vaticano, fondato nel 1579 da Gregorio XIII e che fu uno dei luoghi della vicenda galileiana, operò attivamente anche nei secoli successivi e raggiunse una grande notorietà internazionale alla metà dell'800, quando padre Angelo Secchi, introducendo l'analisi spettroscopica nello studio della luce stellare, iniziò una classificazione delle stelle in base al tipo spettrale. Il 14 marzo 1891 Leone XIII, con il *motu proprio «Ut mysticam»*, decretò la trasformazione dell'antico Osservatorio nell'attuale Specola Vaticana. Affidata ancora ad astronomi gesuiti, la Specola ha partecipato fin dalla sua nascita ai programmi internazionali di realizzazione di carte fotografiche del cielo. Per questo lavoro fu necessario costruire un particolare telescopio, ancora oggi utilizzato per la fotografia dei campi stellari. Attualmente la Specola Vaticana rappresenta ufficialmente la Santa Sede in seno all'Unione Astronomica Internazionale e i suoi programmi di ricerca si sono dilatati allo studio della astrofisica e della cosmologia. Da oltre dieci anni è attivo a Tucson, in Arizona, un centro di ricerche che dipende direttamente dalla Specola.

Ultimo atto: dal creato a Dio creatore

Il 10 novembre 1979, in occasione delle celebrazioni del primo centenario della nascita di Albert Einstein, Giovanni Paolo II, di fronte ai membri della Pontificia Accademia delle Scienza, esprimeva l'auspicio «*che teologi, scienziati e storici, animati da uno spirito di sincera collaborazione* [approfondissero] *l'esame del caso Galileo e, nel leale riconoscimento dei torti, da qualunque parte provengano,* [rimuovessero] le *differenze che quel caso tuttora frappone, nella mente di molti, alla fruttuosa collaborazione tra scienza e fede, tra Chiesa e mondo. A questo compito*», aggiungeva il Santo Padre, «*che potrà onorare la verità della fede e della scienza, e dischiudere le porte a future collaborazioni, io assicuro tutto il mio appoggio*»[11]. Il 3 luglio 1981 veniva istituita una Commissione Pontificia per lo studio

[11] Cfr. «L'Osservatore Romano», 12-13 novembre 1979, p. 2.

della controversia tolemaico-copernicana dei secoli Sedicesimo e Diciassettesimo nella quale il *caso Galileo* si inserisce. La Commissione era articolata in quattro gruppi di lavoro, presieduti dal cardinale Carlo Maria Martini, per i problemi esegetici; dal cardinale Paul Poupard per la sezione culturale; dal professor Carlos Chagas e dal padre George Coyne per le questioni scientifiche ed epistemologiche; da monsignor Michele Maccarrone per le questioni storiche e giuridiche. Il padre Enrico di Rovasenda svolgeva le funzioni di segretario. Dopo oltre dieci anni di lavori e a trecentocinquant'anni dalla morte dello scienziato pisano, il 31 ottobre 1992 la Commissione chiudeva solennemente il decennio di studi galileiani durante la Sessione Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze. Sarebbe errato interpretare l'iniziativa pontificia come la tardiva «riabilitazione» di Galileo da parte della Chiesa, come puntualmente hanno fatto i *mass media* ignorando il reale contenuto sia del discorso con cui il cardinale Paul Poupard ha presentato i risultati delle ricerche, sia della replica conclusiva di Giovanni Paolo II. Infatti, se una riabilitazione vi è stata, si è trattato della riabilitazione della verità storica intorno a tutta la vicenda.

Secondo il cardinale Paul Poupard il fatto che Galileo «*ebbe molto a soffrire*» e che, quindi, «[...] *Bisogna riconoscere* [...] *con lealtà, come ha chiesto Vostra Santità*» i torti da lui subiti, non impedisce di considerare che fu in «*una congiuntura storico-culturale, ben lontana dal nostro tempo, che i giudici di Galileo, incapaci di dissociare la fede da una cosmologia millenaria, credettero a torto che l'adozione della rivoluzione copernicana, peraltro non ancora definitivamente provata, fosse tale da fare vacillare la tradizione cattolica, e che era loro dovere proibirne l'insegnamento*». Si è trattato, di un «*errore soggettivo di giudizio*» e non di una cieca avversione alla scienza o di una chiusura acritica alla novità: «*Le qualifiche filosofiche e teologiche abusivamente attribuite alle teorie nuove per allora sulla centralità del Sole e la mobilità della Terra furono conseguenza di una* situazione di transizione *nell'ambito delle conoscenze astronomiche, e di una* confusione *esegetica riguardo alla cosmologia*». La conclusione, per il cardinale, non può che essere «*ancora una volta*» quella dimostrata dalla «rilettura dei documenti d'archivio» e cioè che «*tutti gli attori di un processo, senza eccezioni, hanno diritto al beneficio della buona fede, in assenza di documenti processuali contrari*».

Se, dunque, il «*beneficio della buona fede*» deve considerarsi la chiusura «storica» del caso, quella «culturale» – cioè quella sui valori in gioco nella vicenda galileiana – è stata delineata da Giovanni Paolo II. Il Santo Padre ricorda innanzitutto l'importanza della filosofia, «*che è ricerca del senso globale dei dati dell'esperienza, e dunque ugualmente dei fenomeni raccolti ed analizzati dalle scienze*», per l'uomo di scienza, il cui ricorso sempre più frequente a concetti metascientifici necessita di uno sforzo costante di chiarificazione, onde «*evitare di procedere a delle estrapolazioni indebite che leghino le scoperte strettamente scientifiche a una visione del mondo o a delle affermazioni ideologiche o filosofiche che non ne sono affatto dei corollari*».

In secondo luogo il Santo Padre ricorda quanto possa diventare «*grande il rischio di giungere ad una "cultura frantumata", che sarebbe di fatto la negazione della vera cultura*» qualora la altissima specializzazione delle ricerche, cui pure «*sono dovuti i successi che constatiamo*», non fosse «*equilibrata da una riflessione attenta a notare l'articolazione dei saperi*».

Si tratta di due richiami di valore generale, ma non può sfuggire la loro puntualità a fronte di una tendenza della scienza moderna a egemonizzare gli ambiti propri della ricerca filosofica e teologica e a screditare ogni approccio al reale che non ricade sotto il suo metodo di indagine: per esempio molti dei testi divulgativi di fisica moderna – o «nuova fisica» –, i cui autori sono spesso premi Nobel o insigni docenti universitari, affrontano problemi come la creazione, il tempo, la coscienza con il piglio aggressivo di chi, finalmente, ha trovato la strada giusta per risolvere questioni che secoli di filosofia e di teologia hanno lasciato irrisolte.

Venendo alla vicenda galileiana, Giovanni Paolo II ripete che «i problemi soggiacenti *a quel caso toccano la natura delle scienze come quella del* messaggio della fede»; quindi che non si deve «*escludere che ci si trovi un giorno davanti ad una situazione analoga, che richiederà agli uni e agli altri una coscienza consapevole del campo e dei limiti delle rispettive competenze*».

Anche in questo caso il richiamo è preciso, e se costituisce una doverosa messa in guardia da eventuali ingerenze filosofico-teologiche nelle questioni scientifiche, descrive pure l'ipotesi opposta, ovvero la pretesa della scienza di fornire il senso globale dei dati dell'esperienza, di rispondere non solo al «come» dei fenomeni, ma anche al «perché» del loro esistere. D'altra parte questa mancata «*distinzione tra quello che è l'approccio scientifico ai fenomeni naturali e la riflessione sulla natura, di ordine filosofico, che essa generalmente richiama*», dice Giovanni Paolo II, fu proprio l'errore che accomunò i sostenitori del sistema tolemaico e Galileo: i primi ritenendo che bastassero i passi scritturali a provare la loro cosmologia, il secondo, in paradossale contraddizione il metodo sperimentale di cui fu sostenitore, ostinandosi a presentare come vera la propria, benché in assenza di prove conclusive. Alla fine ebbe ragione Galileo, ma si può veramente parlare di una vittoria della scienza sperimentale? Oggi, dopo la teoria della relatività, dopo le galassie, dopo le stelle di neutroni e i buchi neri, la polemica, almeno sul piano strettamente scientifico appare stemperata e lontana e, in questo senso, il Pontefice ricorda che «*spesso, al di là di due visioni parziali e contrastanti*, esiste una visione più larga che entrambe le include e le supera».

Ma le ultime riflessioni che la vicenda galileiana suggerisce riguardano, per Giovanni Paolo II, il senso finale dell'impresa scientifica, «*che concerne quanto c'è di più profondo nell'essere umano allorché, trascendendo il mondo e se stesso, egli si rivolge a Colui che è il Creatore di ogni cosa*». Al di là delle legittime esigenze di autonomia – che il *caso Galileo* ha contribuito a definire –, l'autentica necessità di chi si impegna nella ricerca scientifica continuerà ad essere, allora come oggi, l'intima consapevolezza «*che il mondo non è un caos, ma un "cosmos", ossia che c'è un ordine e delle leggi naturali che si lasciano apprendere e pensare, e che hanno pertanto una certa affinità con lo spirito* [...] *Questa intelligibilità, attestata dalle prodigiose scoperte delle scienze e delle tecniche, rinvia in definitiva al Pensiero trascendente e originario di cui ogni cosa porta l'impronta*».

FRANCO PAPPALARDO

Lo «scandalo dell'Inquisizione»

Tra realtà storica e leggenda storiografica

La «leggenda nera» sull'Inquisizione, costruita dall'Europa protestante nel Cinquecento, alimentata dai libelli degli illuministi nel Settecento e ripresa dalla letteratura popolare ottocentesca di ispirazione massonica, è diffusa ancora oggi.

Fumetti come quelli distribuiti dalla Chick Publications, una multinazionale degli opuscoli popolari evangelici, oppure *films* come *Il nome della rosa,* realizzato dal regista Jean-Jacques Annaud sul palinsesto del romanzo di Umberto Eco, tengono viva la polemica anticattolica. La riproposizione delle consuete scene truculente – inquisitori sadici e volgari, buie segrete, catene e tenaglie, cavalletti su cui ansimano corpi, preferibilmente femminili – rappresenta un falso storico, ma assicura un effetto propagandistico certo.

Tuttavia, negli ultimi anni, la ripresa degli studi storici sta modificando questa immagine caricaturale, almeno presso gli specialisti.

L'Inquisizione, grazie alla prescrizione, sempre rispettata, di mettere per iscritto le fasi della procedura, le deposizioni e le testimonianze, è una delle prime istituzioni su cui è disponibile una quantità di dati tale da rendere impossibile ogni travisamento storico, sia per quanto riguarda l'organizzazione sia sulla prassi.

Gli studiosi che hanno cominciato a esplorare l'imponente documentazione archivistica constatano con stupore di essere al cospetto di una istituzione dotata di regole eque e di proce-

dure non arbitrarie, di una corte giudiziaria pronta a sconsigliare l'uso della tortura o a scoraggiare denunce e delazioni, di un organismo molto più mite e indulgente dei tribunali civili del tempo. Inoltre, sebbene la propaganda insista sul carattere ideologico e totalitario dell'Inquisizione, è sempre più evidente l'abisso che esiste tra i metodi utilizzati da questo istituto e i sistemi di controllo delle persone e di manipolazione delle coscienze messi in atto negli Stati moderni.

È opinione comune che il tribunale dell'*Inquisizione* sia stato lo strumento ordinario utilizzato dalla Chiesa cattolica per combattere l'eresia.

In realtà, garantire l'ortodossia è compito innanzitutto dell'episcopato, cui spetta non solo insegnare le verità della fede, ma anche difenderle contro coloro che le insidiano; inoltre, soltanto entro certi limiti è corretto parlare di un *tribunale* inquisitoriale.

Infine, occorre specificare che lo stesso nome spetta sia all'istituzione sorta nel secolo XII, la cosiddetta Inquisizione medievale, sia all'Inquisizione spagnola, creata da Papa Sisto IV su sollecitazione di Isabella di Castiglia e di Ferdinando d'Aragona, nel 1478, sia alla Congregazione della sacra romana e universale Inquisizione, istituita da papa Paolo III, nel 1542.

Le origini

L'Inquisizione nasce verso la fine del Medioevo propriamente detto, non a fronte di eretici immaginari ma come reazione agli eccessi reali di movimenti come i catari, portatori di un «*totalitarismo della morte*» apologista del suicidio e dell'omicidio degli oppositori, e – più tardi – come i dolciniani, impegnati a mettere a ferro e a fuoco i villaggi in nome di un'utopia comunistica.

Fino al secolo XII le eresie erano state contrastate solo sul piano dottrinale e con mezzi spirituali, poiché propugnavano deviazioni di contenuto esclusivamente teologico. Le cose cambiano con la nascita di eresie a carattere popolare, in cui dal

dissenso sulla dottrina si passava alla critica eversiva dell'assetto istituzionale.

Occorre tenere presente che la fede dava forma a tutta la società medievale, fondata sul rispetto del diritto naturale e cristiano e sull'osservanza delle leggi della Chiesa. Chi attentava alla fede insidiava mortalmente la società civile; per questo motivo le eresie suscitavano spesso riprovazioni più violente tra i laici che tra i religiosi.

Oggi è difficile immaginare il profondo malessere suscitato nella Cristianità dalla diffusione del catarismo, che sotto il fascino esercitato dall'apparente austerità di vita dei suoi proseliti nascondeva una ideologia sovversiva. Il pericolo era rappresentato soprattutto dalla condanna del mondo materiale, che implicava il divieto assoluto di procreare e, come culmine della perfezione, il suicidio rituale, e dal rifiuto di prestare giuramento, che comportava la disgregazione del legame feudale, uno dei capisaldi della società medievale.

Lo scrittore protestante Henry Charles Lea, autore di *A history of the Inquisition of the middle ages* (3 voll., New York 1887), poco benevola nei confronti dell'Inquisizione, ha scritto che in quei tempi «*la causa dell'ortodossia non era altro che la causa della civiltà e del progresso*» (*Storia dell'Inquisizione. Fondazione e procedura,* trad. it. del primo volume, Fratelli Bocca Editori, Torino 1910, p. 118).

All'inizio del secolo XIII, l'eresia catara si diffonde in Europa, con la complicità di alcuni príncipi, ma suscita opposizioni energiche.

La Chiesa è costretta a intervenire, innanzitutto per controllare e frenare una reazione nata dal popolo e gestita, non sempre con il necessario discernimento, dai tribunali laici, che si illudevano di risolvere il problema inviando con disinvoltura gli eretici al rogo.

Già nel 1184, Papa Lucio III, in un solenne concilio celebrato a Verona, cui volle partecipare l'imperatore Federico I di Hohenstaufen, aveva decretato con la costituzione *Ad abolendam* che tutti i vescovi visitassero due volte l'anno le loro diocesi alla ricerca *(inquisitio)* degli eretici.

Negli anni seguenti, Papa Innocenzo III cerca di combattere le cause che favoriscono la diffusione dell'eresia, stimolando la riforma dei costumi del clero e dell'episcopato, incoraggiando i gruppi che intendevano rientrare nella Chiesa e promuovendo la predicazione.

A questo scopo istituisce l'Inquisizione «legaziale», affidandola ai frati dell'Ordine Cistercense, che si recano nei Paesi più colpiti, predicando e disputando pubblicamente con gli eretici. Negli stessi anni, san Domenico, che intende contrastare l'eresia con la predicazione itinerante, fonda l'Ordine dei Frati Predicatori, più noti come Domenicani.

Tuttavia, in seguito all'assassinio del legato Pietro di Castelnau, avvenuto il 15 gennaio 1208, Innocenzo III bandisce una crociata contro i catari di Linguadoca – chiamati anche albigesi, dal nome della città francese di Albi, loro roccaforte –, che si protrae per circa venti anni e si conclude con la sconfitta di Raimondo, conte di Tolosa, protettore degli eretici.

Costoro, rimasti senza aiuto e costretti a nascondersi, si organizzano in conventicole segrete e avvolgono nel mistero la celebrazione dei loro riti. Pertanto, diventa necessario individuarli e smascherarli, allo scopo di neutralizzare la loro pericolosa azione sotterranea.

Nella persecuzione giudiziaria dell'eresia la Chiesa rivendica la sua specifica e naturale competenza in materia di fede, in contrasto con la volontà di alcuni sovrani, in particolare l'imperatore Federico II di Svevia, che invece intendevano affermare la loro autorità, spinti anche dal desiderio di appropriarsi dei beni degli eretici.

La modificazione sostanziale dell'ordinamento giudiziario ecclesiastico in materia di eresia avviene nel 1231, quando Papa Gregorio IX con la costituzione *Excommunicamus* nomina i primi inquisitori permanenti, che eserciteranno i loro poteri entro circoscrizioni determinate.

La qualità costitutiva del nuovo organismo non è nella natura del delitto o in quella della pena e neanche nella procedura, bensì nella figura del giudice delegato in materia ecclesiastica criminale. Non si provvede, dunque, all'istituzione di un

tribunale speciale per una determinata categoria di reati o di rei – in questo senso, per tutto il Medioevo, un tribunale dell'Inquisizione non è mai esistito – ma alla nomina di un giudice straordinario, la cui competenza si affianca a quella del giudice ordinario, il vescovo.

Gli inquisitori

A svolgere il ruolo di inquisitore sono chiamati i Domenicani e, poco dopo, anche i membri dell'Ordine dei Frati Minori, cioè i Francescani. Il Pontefice, giudice supremo in materia di fede, nomina direttamente le persone che ritiene idonee a tale ufficio; però, dal 1233, Gregorio IX, avvedutosi di non potere esercitare più tale facoltà con cognizione di causa, poiché l'istituzione era ormai troppo diffusa, delega questo compito ai superiori dei due Ordini mendicanti. La profonda preparazione teologica e la povertà vissuta autenticamente garantiscono subito una grande popolarità ai frati, artefici di molte conversioni che privarono l'eresia della sua base sociale.

L'immagine dell'inquisitore ignorante è dunque falsa. Bernard Gui, protagonista del libro di Umberto Eco, *Il nome della rosa,* era procuratore generale dell'ordine domenicano: «*per la sua vasta produzione, specialmente storica, la ricca e minuta informazione e lo studio dell'esattezza, il G*(ui) *è considerato uno dei più notevoli storici del Trecento, come pure il migliore storico domenicano del medioevo*» (Abele Redigonda, voce *Gui, Bernard,* in *Enciclopedia Cattolica,* Città del Vaticano 1951, vol. VI, col. 1274).

Gli inquisitori sono, in genere, persone dotte, oneste, di costumi irreprensibili, zelanti della fede. Essi devono essere esperti di teologia, condurre una vita virtuosa e avere almeno quarant'anni di età.

La loro esistenza è tutt'altro che facile, segnata da privazioni e da sacrifici, ma non furono pochi gli inquisitori che, animati da uno spirito eroico, affrontarono anche il martirio, come Pietro da Verona, inquisitore di Lombardia, assassinato

nel 1252 e in seguito canonizzato con il nome di san Pietro martire. Vi furono deplorevoli eccezioni, anche a causa del decentramento degli uffici e delle difficoltà di comunicazione, che potevano ritardare l'intervento delle autorità superiori, ma erano imputabili alla malizia umana e non all'istituto.

I Pontefici si mostrarono sempre solleciti nella prevenzione e nella repressione degli abusi: se gli inquisitori perseguivano qualcuno per motivi personali o ingiustamente, se ricevevano regali o denaro dalle parti, incorrevano nella scomunica maggiore, nella pena del carcere, nella destituzione. Oltre alla sorveglianza esercitata dai legati pontifici, dai vescovi e dai provinciali degli Ordini, vi era quella che ogni inquisitore esercitava sui colleghi con l'obbligo di denunciare tutti gli abusi e le irregolarità di cui fosse a conoscenza.

Severe inchieste furono condotte sull'operato di alcuni inquisitori, i quali, quando risultarono indegni o anche eccessivamente severi, furono senz'altro puniti e destituiti.

La procedura

L'inquisitore era competente a giudicare solo i battezzati; pertanto, gli ebrei e i musulmani non ricadevano sotto la sua giurisdizione.

Giunto sul luogo designato alla sua azione, egli si presenta al vescovo, quindi riunisce la popolazione e ingiunge a tutti gli abitanti di presentarsi a lui entro un termine prefissato per rivelargli quanto sanno su persone sospette di eresia.

Insieme a questo «editto di fede» l'inquisitore pronuncia l'«editto di grazia», con cui concede il perdono ad ogni eretico che, presentatosi spontaneamente, confessa il suo delitto, abiura l'errore e denuncia i complici.

A tale scopo è concesso un «tempo di grazia», della durata di circa un mese, alla cui scadenza quanti la voce pubblica, l'inchiesta d'ufficio o una denuncia designano come eretici sono citati a comparire davanti all'inquisitore e interrogati a piede libero, salvo i casi più gravi.

Una novità per l'epoca è costituita dalla presenza del notaio, che funge da cancelliere e ha l'obbligo di mettere per iscritto tutte le fasi del procedimento, le deposizioni e le testimonianze. L'interrogatorio deve avere luogo in presenza di due testimoni e del notaio anzidetto. Gli imputati possono ricusare il giudice e i testimoni, se dimostrano che costoro hanno motivo di essere prevenuti nei loro confronti; in ogni caso sono esclusi i nemici mortali dell'interessato. È valida solo la testimonianza concorde di due persone degne di fede. Mentre il diritto comune e quello canonico stabilivano l'esistenza di determinate incapacità a testimoniare, nel processo per eresia è riconosciuta valida, *in favorem fidei,* la testimonianza degli eretici.

La facoltà di difesa dell'imputato subisce alcune limitazioni. Davanti al giudice egli è innanzitutto un peccatore, al quale il perdono era assicurato solo con il pentimento e con la confessione delle sue colpe. Se un colpevole fosse sfuggito alla giusta pena grazie all'abilità del difensore, ciò si sarebbe risolto in un grave danno per la sua anima.

Tuttavia, l'inquisito poteva avvalersi dell'opera di un avvocato, che doveva soprattutto dirigere gli interessati nell'impiego dei mezzi procedurali, poiché non era ammissibile sostenere l'ortodossia di una opinione eretica.

Per quanto riguarda la tortura, è falsa l'affermazione secondo cui se ne faceva un uso generalizzato e indiscriminato.

Il *tormentum,* estraneo al diritto canonico, è ammesso per la prima volta nell'ordinamento giudiziario della Chiesa da Papa Innocenzo IV, che ne disciplinò rigorosamente l'uso con la bolla *Ad extirpanda,* nel 1252.

Le disposizioni sono molto dettagliate: occorre sospendere il procedimento e instaurare un giudizio speciale, con la partecipazione del vescovo o di un suo rappresentante; la tortura non deve essere spinta fino allo spargimento di sangue o alla mutilazione e non deve porre l'imputato in pericolo di morte; può essere impiegata soltanto contro quanti sono già fortemente indiziati e deve essere dosata secondo la gravità del crimine; di regola, non deve durare più di un quarto d'ora e non può essere ripetuta.

La confessione così ottenuta non ha valore se non è confermata dall'imputato dopo due giorni e in condizioni normali.

Il domenicano Nicola Eymeric, autore di un noto manuale dell'inquisitore, faceva poco assegnamento sull'efficacia della tortura e consigliava di farvi ricorso solo come estremo espediente quando erano esauriti gli altri mezzi di prova.

Gli inquisitori del secolo XIV, a differenza dei giudici civili, ricorrono raramente alla tortura. Ad esempio, su 636 processi celebrati a Tolosa, tra il 1309 e il 1323, fu utilizzata una sola volta; a Valencia, in Spagna, su 2354 processi, celebrati tra il 1478 e il 1530, vi si fece ricorso soltanto in dodici casi.

Ancora più significativi sono i dati su quanti, uomini e donne, resistono vittoriosamente – talvolta i due terzi –, senza dubbio grazie anche alla natura dei supplizi e alle regole che i giudici erano tenuti a rispettare.

L'impressione popolare che la camera di tortura inquisitoriale fosse teatro di raffinatissime scene di crudeltà, di modi ingegnosi di infliggere l'agonia e di una insistenza criminale nell'estorcere le confessioni, è l'esito della propaganda degli scrittori a sensazione, che hanno sfruttato la credulità di molti. Questa immagine persiste ancora oggi, soprattutto perché si eseguono confronti molto superficiali tra le tecniche adottate dall'Inquisizione e le atrocità proprie degli Stati totalitari moderni.

Le pene

È falsa l'affermazione secondo cui l'inquisitore decide in poche ore e senza appello sulla sorte dell'imputato.

Infatti, proprio l'Inquisizione istituisce la giuria, composta da un numero indeterminato di *probi viri,* anche cinquanta. Costoro, dopo avere preso conoscenza degli atti processuali, si pronunciavano sulla questione di fatto e di diritto, nonché sulla pena da infliggere; ascoltato il loro parere, l'inquisitore emetteva la sentenza.

Se l'imputato dimostra con la sua difesa l'inconsistenza degli indizi raccolti contro di lui, è assolto. Quando erra per ignoranza non è punito se, chiaritogli l'errore in cui è incorso, ritratta.

La confessione è ricercata soprattutto per accordare il perdono al reo e farlo rientrare in seno alla Chiesa. Infatti, quanti confessavano e abiuravano il proprio errore, mettendosi in regola con Dio e con gli uomini, erano soggetti solo a lievi penitenze, quali elemosine, digiuni, pellegrinaggi.

Poiché il sistema penitenziario dell'Inquisizione è dominato dal principio fondamentale dell'espiazione del peccato mediante il pentimento e la penitenza, le sanzioni irrogate avevano una finalità medicinale ed erano volte *ad delinquentis correctionem.*

La condanna al carcere poteva comportare una breve detenzione oppure la prigionia «perpetua e irremissibile». In realtà, la detenzione definita «perpetua» non durava più di cinque anni, se il detenuto si pentiva, e quella «irremissibile» circa otto; condanne come quella «al carcere perpetuo per anni uno» sono di ordinaria amministrazione nei dispositivi inquisitoriali. La pena dell'ergastolo, che nell'*ancien régime* non era prevista, sarà una «invenzione» del Settecento illuminista.

Invece, molti istituti in favore del condannato risalgono all'Inquisizione: il trasferimento dei detenuti anziani o ammalati in casa o in convento, la semi-libertà, la licenza per buona condotta o per attendere al lavoro nei campi.

Infine, è concessa agli inquisitori la facoltà discrezionale, di cui fecero amplissimo uso in ogni tempo, di attenuare, aggravare, commutare, condonare e sospendere in tutto o in parte le sentenze.

Nei casi più gravi il colpevole è consegnato al braccio secolare per l'applicazione delle pene stabilite dalle leggi civili contro gli eretici.

Gli ordinamenti laici riservavano all'eretico impenitente o recidivo la pena capitale, sconosciuta alla legislazione ecclesiastica. Per questo motivo gli inquisitori si limitavano ad accer-

tare l'esistenza dell'eresia e rimettevano l'esecuzione della condanna al giudice laico.

Le sentenze ecclesiastiche contenevano in questo caso la raccomandazione di trattare benignamente il condannato, risparmiandone per quanto possibile la vita e il corpo. La frase non era ipocrita, bensì volta a evitare al reo tutti i supplizi accessori che precedevano e accompagnavano le esecuzioni capitali ad opera della giustizia civile.

L'eretico impenitente è sottoposto alla prigione di rigore per un anno intero, durante cui si faceva appello a ogni mezzo per indurlo al pentimento. Nei giorni precedenti l'esecuzione tutte le persone pie della città si prodigano per la sua conversione e nelle chiese si recitano preghiere per la salvezza della sua anima.

Le sentenze sono rese pubbliche in solenni assemblee, cui erano convocate le autorità e i fedeli. Queste assemblee, considerate non solo come atti giudiziari ma anche come cerimonie religiose, in cui erano sottolineati l'aspetto penitenziale della punizione e l'odio pubblico verso l'eresia, prendono il nome di *sermo generalis* e in Spagna quello di *auto da fé.* Il senso di solenne pietà che pervade la cerimonia provoca non di rado la conversione *in extremis* degli eretici ostinati.

La pena del fuoco era considerata particolarmente adatta agli impenitenti per l' esemplarità, per il suo carattere simbolico e perché assicurava la distruzione del corpo del condannato, considerato come affetto da malattia contagiosa. Essa fu adottata ufficialmente dall'imperatore Federico II di Svevia che, riprendendo i codici teodosiano e giustinianeo, aveva equiparato l'eresia al *crimen lesae maiestatis,* in quanto offesa alla maestà divina. Nel 1231, Papa Gregorio IX accolse questa determinazione nella costituzione *Excommunicamus.*

La pena capitale non trovava esecuzione rigorosa presso l'Inquisizione e la sentenza era spesso modificata, in netto contrasto con l'immancabile esecuzione del colpevole da parte dei tribunali secolari e con la crudeltà degli organismi inquisitoriali nei Paesi protestanti.

Dall'esame degli archivi risulta che nella seconda metà del

secolo XIII gli inquisitori di Tolosa pronunciarono condanne a morte nella misura dell'uno per cento delle sentenze emesse. Inoltre, gli studiosi hanno completato lo spoglio dei processi inquisitoriali di Bernard Gui, il domenicano calunniato nel film di Jean-Jacques Annaud, constatando che su 930 imputati soltanto 42 furono rimessi al braccio secolare, mentre 139 vennero assolti e gli altri condannati a pene minori, spesso di straordinaria mitezza.

Le stesse proporzioni valgono per l'Inquisizione spagnola. Lo storico danese Gustav Henningsen ha analizzato statisticamente circa quarantaquattromila casi di inquisiti tra il 1540 e il 1700, rilevando che soltanto l'uno per cento di essi fu giustiziato. Lo storico statunitense Edward Peters ha confermato questi dati: « *La valutazione più attendibile è che, tra il 1550 e il 1800, in Spagna vennero emesse 3000 sentenze di morte secondo verdetto inquisitoriale, un numero molto inferiore a quello degli analoghi tribunali secolari» (Inquisition,* Berkeley 1989, p. 87).

La fine

Raggiunti i suoi scopi con la distruzione dell'eresia, l'Inquisizione medievale inizia ovunque un lento declino e, sottoposta sempre più al controllo del potere secolare, scompare da sola, in epoche diverse.

La svolta più significativa è compiuta dalla monarchia francese, che sottrae gradualmente agli inquisitori la competenza in materia di eresia e la affida ai tribunali reali e al Parlamento; durante il grande scisma d'Occidente, anche la facoltà teologica dell'università di Parigi rivendica l'esame e il giudizio sui delitti di eresia.

L'Inquisizione in Francia diventa dunque una sigla di cui si appropria il potere politico e su cui la Chiesa non ha più potestà. I tribunali che processano i Templari e Giovanna d'Arco non rappresentano più la vera Inquisizione, ma sono manifestazione del nuovo potere «laico».

L'Inquisizione spagnola

Lo storico francese Jean Dumont ha affermato che il punto di partenza corretto per parlare dell'Inquisizione spagnola sta nel mettere a fuoco la questione ebraica.

Nei regni della penisola iberica gli ebrei, molto numerosi, erano soggetti da secoli a uno statuto, non scritto, di tolleranza e godevano di una particolare protezione da parte dei sovrani.

Le diverse dinastie non adottano mai una politica antigiudaica e i più importanti re di Castiglia, Ferdinando III il Santo, Alfonso X il Saggio e Isabella, si avvalgono abbondantemente di tecnici e di economisti ebrei nell'amministrazione del regno; l'esempio era seguito da molte famiglie nobili e da numerosi vescovi.

Invece, i rapporti a livello popolare fra ebrei e cristiani erano più difficili, soprattutto per gli abusi dei primi in materia di prestito a interesse, o «usura», e perché era consentita loro l'apertura delle botteghe anche in occasione delle festività religiose, che a quell'epoca erano molto numerose.

La situazione è complicata dalla presenza di numerosi *conversos,* cioè di ebrei convertiti al cattolicesimo, che dominano l'economia e la cultura e rivestono anche cariche ecclesiastiche. In alcuni casi evidenti, gruppi di *conversos* mostrano che la loro adesione alla fede cattolica è puramente formale e celebrano in pubblico riti inequivocabilmente giudaici.

A partire dal 1391 nei regni spagnoli esplodono episodi di violenza popolare contro ebrei e falsi convertiti, che le autorità arginano con difficoltà.

Quando Isabella di Castiglia sale al trono, nel 1474, la convivenza fra ebrei e cristiani è molto deteriorata e il problema dei falsi convertiti è tale che, secondo l'autorevole storico Ludwig von Pastor, era in questione l'esistenza o la non esistenza della Spagna cristiana. In questa situazione si moltiplicano le richieste, provenienti anche da autorevoli *conversos,* in favore dell'istituzione dell'Inquisizione.

La Castiglia non aveva mai avuto un organismo che si occupasse specificamente dell'eresia, poiché era stata ritenuta sufficiente l'attività dei tribunali ecclesiastici, dipendenti dai vescovi. Invece, l'Inquisizione era stata operante nei domìni della corona aragonese dal 1238, ma era del tutto inattiva dal secolo XV.

Su sollecitazione dei Re Cattolici, il 1° novembre 1478, Papa Sisto IV istituisce l'Inquisizione in Castiglia e autorizza Isabella e il marito Ferdinando d'Aragona a nominare nei loro Stati alcuni inquisitori di fiducia con giurisdizione esclusivamente sui cristiani battezzati.

Pertanto, nessun ebreo è stato mai condannato perché tale, mentre sono stati condannati quanti si fingevano cattolici per ricavarne vantaggi.

L'attività del nuovo organismo si fondò sulla copiosa legislazione che era stata elaborata dai canonisti medievali e riprese, salvo qualche lieve differenza, l'organizzazione, la procedura e la progressione delle pene della prima Inquisizione. Tuttavia, i poteri di nomina e di rimozione degli inquisitori erano concessi alla Corona tramite la figura di un intermediario, l'inquisitore generale, che era assistito dal Consiglio della Suprema e Generale Inquisizione.

L'azione dei primi inquisitori a Siviglia è molto rigorosa ed è esercitata, talvolta, al di fuori delle garanzie canoniche, così che la Santa Sede ritiene opportuno intervenire per nominare l'inquisitore generale nella persona del domenicano Tomas de Torquemada, confessore della regina Isabella, sul quale una letteratura di propaganda ha diffuso incredibili menzogne.

Uomo di costumi integerrimi, nonché uno dei maggiori mecenati e protettori di artisti della sua epoca, Torquemada è stato un inquisitore generale relativamente mite e liberale e si è battuto per ottenere ampie amnistie, come quella del 1484.

Il ruolo svolto dall'Inquisizione spagnola, che godette sempre di grande popolarità presso la popolazione, fu decisivo per assicurare la pace sociale e religiosa. Infatti questo tribunale, colpendo una percentuale ridotta di *conversos,* certificò che

tutti gli altri erano veri convertiti, che nessuno aveva il diritto di discriminare o di attaccare con la violenza. In questo modo i promotori dei tumulti antigiudaici persero qualsiasi giustificazione e fu evitato un bagno di sangue.

La portata di tale impresa – che costituisce una nazione spiritualmente compatta di fronte alla Francia lacerata dalle guerre di religione, all'Inghilterra sulla strada dell'eresia e al sultano difensore del mondo islamico – non può essere sottovalutata.

D'altra parte l'immagine di una Spagna immersa nel torpore intellettuale e nella superstizione è ormai modificata grazie agli studi più recenti.

È emblematica la vicenda dello storico inglese Henry Kamen, di formazione marxista, autore di uno studio pubblicato nel 1965 *(L'Inquisizione spagnola,* tr. it., Feltrinelli, Milano 1973), – dove l'attività dei tribunali inquisitoriali era indicata come la causa principale di un ritardo culturale del Paese iberico – il quale, nella seconda edizione dell'opera ha ammesso che la Spagna di quel tempo «*era una delle nazioni europee più libere*» *(Inquisition and Society in Spain in the sixteenth and seventeenth centuries,* London 1985, p. 99)

L'Inquisizione non ostacolò mai le grandi imprese culturali dei secoli XVI e XVII; anzi, ripiegandosi su se stessa, la Spagna giunse in quegli anni al culmine del suo splendore. Personaggi come il giurista Francisco de Vitoria, i teologi Francisco Suarez, Melchiorre Cano e Domenico de Soto, i drammaturghi Lope de Vega e Pedro Calderon de la Barca, il romanziere Miguel de Cervantes, i pittori el Greco, Murillo e Diego Velazquez dominarono la cultura europea e diedero vita al cosiddetto *siglo de oro.* Anche la vita religiosa conobbe la sua epoca aurea, attraverso le figure di sant'Ignazio di Loyola, fondatore della Compagnia di Gesù, san Giovanni di Dio, fondatore dell'Ordine degli Ospedalieri, i mistici santa Teresa di Avila e san Giovanni della Croce, riformatori dell'Ordine dei Carmelitani, il francescano san Pietro di Alcantara, il gesuita san Francesco Borgia.

Pertanto, non fu un'impresa facile sopprimere l'Inquisizione. Soltanto con la diffusione dell'illuminismo e la laicizzazione della monarchia, con l'invasione napoleonica e la propaganda liberale si pervenne alle soppressioni del 1813 e del 1834, suscitando l'opposizione degli spagnoli di tutti i ceti, per i quali l'Inquisizione era il simbolo di quanto costituiva l'identità del Paese, cioè la fedeltà incondizionata al cattolicesimo.

L'Inquisizione è istituita anche in Portogallo dal re Giovanni III, con l'autorizzazione di Papa Clemente VII, nel 1531.

La giurisdizione, l'organizzazione e la procedura sono molto simili a quelli che caratterizzavano l'Inquisizione spagnola, anche se i tribunali lusitani, oltre che di dimensioni più modeste, furono relativamente più attivi e più severi di quelli iberici. Tuttavia, la documentazione molto copiosa conservata negli archivi di Lisbona non è stata ancora studiata in modo esauriente.

L'Inquisizione portoghese è soppressa nel 1821.

L'Inquisizione romana

Nel secolo XVI, di fronte al pericolo rappresentato dalle nuove eresie di Lutero e di Calvino, che devastavano le più fiorenti comunità cristiane d'Europa, la Chiesa cattolica deve intervenire ancora una volta con energia, dopo avere sperimentato invano un atteggiamento conciliante.

Il 21 luglio 1542, con la bolla *Licet ab initio,* Papa Paolo III riorganizza il sistema inquisitoriale medievale e istituisce la Congregazione della sacra romana e universale Inquisizione o Sant'Uffizio.

È costituito a Roma un ufficio centrale di sei cardinali o inquisitori generali, i quali erano autorizzati a procedere in tutta la Cristianità contro gli apostati, gli eretici, i sospetti di eresia, nonché i loro seguaci e fautori. A tale scopo potevano nominare un promotore fiscale e delegati nelle diverse nazioni o nelle singole diocesi. Tuttavia, né i cardinali inquisitori né i loro delegati potevano ricevere abiure o rimettere pene, perché

il Papa si riservava la facoltà di esprimere i giudizi di assoluzione e di riconciliazione.

Quando, nel 1571, san Pio V istituisce la Congregazione dell'Indice, agli inquisitori generali sono riservati l'esame e la proscrizione dei libri infetti di eresia.

L'insediamento della nuova istituzione fu difficile a causa dell'ostilità delle autorità civili. Resistenze decise vennero più o meno da tutti gli Stati, che cercarono di sottrarsi all'autorità dell'Inquisizione romana con iniziative autonome nel campo della repressione dell'eresia. Il re di Francia non la autorizzò mai ad agire nei suoi domini, mentre la Spagna e il Portogallo possedevano già propri tribunali inquisitoriali.

In sostanza l'autorità dell'Inquisizione romana fu limitata agli Stati della penisola italiana, dove ha rappresentato un bastione invalicabile contro ogni deviazione dottrinale e ha difeso il patrimonio spirituale del popolo italiano, contribuendo alla vittoria della Contro-Riforma sull'Umanesimo, sul Rinascimento e sulla Rivoluzione protestante.

La storia dell'Inquisizione romana non è stata ancora studiata in modo adeguato. Infatti, il carattere anticattolico dell'unificazione dell'Italia non soltanto ha ridato fiato alla propaganda protestante, che dipingeva questo organismo come simbolo dell'oscurantismo, ma ha anche conferito un carattere ideologico alla ricostruzione storica.

Gli studiosi hanno concentrato il loro interesse sulle presunte vittime dell'Inquisizione, ponendosi alla ricerca dell'identità nazionale attraverso la storia degli intellettuali che avrebbero unito la nuova Italia all'Europa, ovviamente l'Europa protestante e liberale. Ciò ha determinato una carenza di indagini storiche sull'organizzazione e sulla procedura di questa istituzione, nonostante la disponibilità di alcuni archivi inquisitoriali, come quelli di Modena e di Venezia, sfuggiti in parte ai saccheggi compiuti dai giacobini e alle distruzioni dell'età napoleonica.

Uno studio rigoroso delle fonti documentarie avrebbe contribuito non poco a sfatare i luoghi comuni sull'Inquisizione romana.

Lo storico Luigi Firpo, esponente di rilievo della cultura laicista, uno dei pochi studiosi che ha avuto accesso all'archivio centrale del Sant'Uffizio, in una intervista resa allo scrittore Vittorio Messori si è espresso così: «*Sono sicuro che l'apertura di quell'archivio, sinora assai limitata anche per esigenze organizzative, gioverebbe molto all'immagine della Chiesa (...). Aprendo a tutti gli studiosi quelle carte, cadrebbero altri pezzi dell'abusiva leggenda nera che circonda l'Inquisizione. Si avrebbe tra l'altro conferma del fatto che i suoi processi erano contrassegnati da una grande correttezza formale. Si scoprirebbe poi che gli Ucciardone e le Rebibbia di oggi sono le vere bolge infernali rispetto alle troppo diffamate celle dell'Inquisizione, dove la vita era ritmata da regolamenti severi ma non disumani. Era, per esempio, prescritto che lenzuola e federe si cambiassero due volte alla settimana: roba da grande albergo... (...).*

Una volta al mese, i cardinali responsabili dovevano ricevere uno a uno i prigionieri per sapere di che avessero bisogno. Mi sono imbattuto in un recluso friulano che chiese di avere birra al posto del vino. Il cardinale ordinò che si provvedesse, ma, non riuscendo a trovare birra a Roma, ci si scusò con il prigioniero, offrendogli in cambio una somma di denaro perché si facesse venire la bevanda preferita dalla sua patria» (Vittorio Messori, *Inchiesta sul cristianesimo,* Società Editrice Italiana, Torino 1987, p. 27).

Riorganizzata da san Pio X con la costituzione *Sapienti consilio,* del 29 giugno 1908, la vecchia Inquisizione è stata riformata da Paolo VI con il *motu proprio Integrae servandae,* del 7 dicembre 1965, che ne ha anche mutato il nome in Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede.

La riforma ha modificato le procedure del Sant'Ufficio, ma ne ha confermato il compito primario: «*tutelare la dottrina riguardante la fede e i costumi di tutto il mondo cattolico*» (n. 29), soprattutto mediante la promozione della sana dottrina.

In questi anni la Congregazione, grazie anche all'impegno del suo Prefetto, cardinale Joseph Ratzinger, ha svolto una significativa attività in difesa della purezza della fede nella con-

sapevolezza – riaffermata dallo stesso presule – che *«per la Chiesa, la fede è un "bene comune", una ricchezza di tutti (...) dunque, difendere l'ortodossia è, per la Chiesa, opera sociale a favore di tutti i credenti»* (Vittorio Messori, *Rapporto sulla fede. A colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger,* Edizioni Paoline, Torino 1985, p. 21).

Bibliografia

La bibliografia sull'Inquisizione è vasta ed eterogenea per qualità e orientamento, ma sono poco numerose le opere di carattere generale in italiano.

Una utile introduzione all'argomento è *L'Inquisizione fra miti e interpretazioni,* intervista con lo storico J. DUMONT, autore di *L'Eglise au risque de l'histoire,* Criterion, Limoges 1982, che alle pagine 171-231 e 343-413 tratta rispettivamente dell'Inquisizione medievale in Francia e dell'Inquisizione spagnola, a cura di Massimo Introvigne, in «Cristianità», anno XIV, n. 131 (marzo 1986).

Un profilo divulgativo dell'istituzione è tracciato da J.P. DEDIEU, *L'Inquisizione,* trad. it., Edizioni Paoline, Milano 1990; una rassegna dei recenti studi sull'argomento è stata compiuta da A. PROSPERI, *L'Inquisizione: verso una nuova immagine?,* in «Critica storica», (gennaio-marzo 1988), n. 1, pp. 119-145.

Un'opera pregevole sull'organizzazione e sulla procedura della prima Inquisizione è quella di C. REVIGLIO DELLA VENERIA, *L'Inquisizione Medievale ed il processo inquisitorio,* Fratelli Bocca Editori, Milano 1939 (Torino 1951[2]).

Sullo stesso tema, nel 1974, è stata ristampata dall'editore Feltrinelli la discussa opera di H.C. LEA, *Storia dell'Inquisizione. Fondazione e procedura, su* cui cfr. le considerazioni critiche di I. RINIERI S.J., *Le esagerazioni «documentate» intorno al tribunale dell'Inquisizione,* in «La Civiltà Cattolica», anno 58, vol. II, n. 1364, 10 aprile 1907, pp. 155-169, e n. 1365, 24 aprile 1907, pp. 273-285. Del medesimo autore sono degni di nota gli articoli *Intorno all'origine storica dell'Inquisizione* e *L'Inquisizione e la sua procedura,* in «La Civiltà Cattolica», anno 58, vol. I, n .1359, 26 gennaio 1907, pp. 315-324, e n. 1362, 8 marzo 1907, pp. 703-711.

Gli studi sull'Inquisizione spagnola sono molto sviluppati, ma

sono disponibili in lingua italiana solo le sintesi di H. KAMEN, cit., e di BARTOLOMÉ BENASSAR, *Storia dell'Inquisizione spagnola dal XV al XIX secolo,* trad. it., Rizzoli, Milano 1985.

Una limitata rassegna bibliografica sull'argomento è stata compiuta da BRIAN VAN HOVE S.J., *Oltre il mito dell'Inquisizione,* in «La Civiltà Cattolica», anno 143, vol. IV, quad. 3419, 5 dicembre 1992, pp. 458-467, e quad. 3420, 19 dicembre 1992, pp. 578-588.

Sull'Inquisizione romana una prima sintesi dei numerosi studi fioriti negli ultimi anni è stata tentata da AA.VV., *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodi e nuove ricerche,* Roma 1991.

Sulla storiografia dell'Inquisizione, cfr. ADRIANO PROSPERI, *L'Inquisizione in Italia,* in *Clero e società nell'Italia moderna,* a cura di Mario Rosa, Laterza, Bari 1992, pp. 275-320.

OSCAR SANGUINETTI

La Chiesa e le insorgenze popolari controrivoluzionarie

Introduzione

Il problema delle insorgenze popolari controrivoluzionarie si è posto soltanto in tempi relativamente recenti agli storici. Fino a non molti anni fa – e i manuali scolastici fanno tuttora stato della nostra tesi – il fenomeno era poco esplorato in ambiente di ricerca e restava – come peraltro continua ad accadere – escluso, intenzionalmente o meno, dai canali della grande divulgazione. Anche i due episodi meno ignoti (tre se si considera, ma solo per l'area culturale tedesca, l'epopea di Andreas Hofer), cioè la Vandea e la Santa Fede, venivano proposti e interpretati – e non smettono di esserlo – per lo più in chiave ideologica e polemica, nella prospettiva della «liberazione» della società dal «fanatismo religioso», nonché di «purificazione» del cattolicesimo dalle scorie dell'integralismo.

Soltanto negli anni del primo dopoguerra, nell'ambiente culturale «nazionale», soprattutto ad opera di Giacomo Lumbroso e Niccolò Rodolico, matura l'esigenza di studiare più metodicamente il fenomeno delle insorgenze «italiane» in età napoleonica. Gli studi effettuati offrono una ricostruzione senz'altro ampia, viziata però ancora da una interpretazione a tema, che vede le insorgenze dell'età napoleonica come prodromi delle rivolte indipendentistiche che avrebbero caratterizzato il risorgimento nazionale.

Il problema si è finalmente rivelato nella sua fisionomia e

portata – anche se esso è sostanzialmente ancora ben lungi dall'essere esaurito e inquadrato in una valida sintesi storica – in conseguenza delle ricerche condotte a partire all'incirca dagli anni Sessanta da alcuni storici francesi, il più importante dei quali è Jacques Godechot, utilizzando metodi storiografici innovativi, come quelli mutuati dalla sociologia e dall'antropologia culturale (in quest'ultimo caso esemplare è la ricerca di Jean Meyer sui Cristeros messicani). Dai dati che queste ricerche propongono – integrati da altri studi posteriori che da essi hanno preso spunto – emerge che la contro-rivoluzione cattolica è un fenomeno assai vasto, che mobilita ingenti masse popolari (né la Rivoluzione francese né il Risorgimento italiano conobbero nemmeno lontanamente una simile partecipazione popolare), che si manifesta, inoltre, pressoché ovunque nell'ambito dei popoli a matrice culturale cristiano-sacrale allorché essi vengono bruscamente in contatto con realtà fortemente secolarizzatrici e «modernizzatrici», che non si ritrova, infine, soltanto nell'epoca della Rivoluzione dell'Ottantanove e di Napoleone, ma che si verifica talvolta prima, moltissimo durante, certamente anche dopo questi anni. Una realtà semisommersa che accompagna – quasi costituendone il contrappunto storico – il Risorgimento italiano, la «europeizzazione» (nel senso novalisiano) delle Spagne, la Rivoluzione messicana, la bolscevizzazione delle Russie, e si spinge, come in questi ultimi due casi, fino ai primi decenni del nostro secolo. Per lo storico, dunque, un campo d'indagine sterminato e per gli eredi ideali degli uomini che diedero vita alle insorgenze – cioè, volenti o nolenti, i cattolici – un'occasione di riscoperta e di rivisitazione di capitale importanza.

Nel quadro che ci sforzeremo di ricostruire nelle sue grandi linee dovremo operare forzatamente una triplice limitazione di campo: tipologica, cronologica e, infine, geografica. Sotto il primo aspetto, intenzionalmente intendiamo riportare solo quegli episodi che più rispondono alle caratteristiche del modello di insorgenza popolare spontanea, escludendo invece quei fenomeni come, ad esempio, l'*Alzamiento* spagnolo del 1936, le guerre carliste spagnole dell'Ottocento, la guerra dei

Bianchi contro il bolscevismo o, infine, la resistenza dei cristiani libanesi, le quali, pur conoscendo una ampia partecipazione popolare, presentano maggiormente caratteri di guerra civile o accolgono motivazioni politiche più complesse.

Sul piano cronologico, non possiamo trattare le insorgenze contro la Rivoluzione comunista – per talune nazioni, dove l'illuminismo è scarsamente penetrato, la Rivoluzione liberale è veicolata da quella comunista – in quanto su di esse non esiste ad oggi alcuno studio anche se ne fa cenno Alexandr Solzenicyn in *Arcipelago Gulag*[1]; altrettanto si può dire a riguardo della resistenza armata che per anni il comunismo sovietico incontra nei paesi europei occupati prima e dopo la seconda guerra mondiale, come in Lituania e in Polonia. Sotto il profilo geografico, infine, dobbiamo omettere per brevità gli episodi, pur ingenti, che hanno caratterizzato la reazione all'occupazione napoleonica in diversi paesi d'Europa come la Svizzera, i Paesi Bassi, la Germania, la Spagna (dove le insorgenze hanno raggiunto il massimo livello di partecipazione popolare e dove è nato il termine stesso di *guerrilla*; un cenno assai rapido si può trovare in Joseph Calmette[2], o anche paesi mediterranei come Malta e l'Egitto durante la spedizione napoleonica, per i quali rimandiamo all'opera di Jacques Godechot *La Controrivoluzione. Dottrina e azione*[3], nonché agli atti del convegno di Rennes del 17-21 settembre 1985 sul tema delle resistenze alla Rivoluzione francese[4].

La Vandea

L'area geografica nella quale si scatena la rivolta contro la Repubblica e la Convenzione si trova a cavallo di quattro dei dipartimenti creati dalla Rivoluzione: la Vandea vera e propria

[1] Cfr. Alexandr Solzenicyn, *Arcipelago Gulag. 1918-1956. Saggio di inchiesta narrativa*, tr. it., 3 voll., Mondadori, Milano 1974-78, vol. I, p. 44.
[2] Joseph Calmette, *Storia di Spagna*, tr. it., 2 voll., Sansoni, Firenze 1962², vol. II, pp. 175-198.
[3] Tr. it., Mursia, Milano 1988.
[4] Cfr. Aa. Vv., a c. di François Lebrun e Roger Dupuy, *Les résistances à la Révolution*, Imago, Paris 1987.

(che per altro viene creata a tavolino), parte della Loira Inferiore, la parte meridionale del Maine-et-Loire e, infine, la zona nord-occidentale del Deux-Sèvres: è grosso modo la zona a sud del corso della Loira nella parte terminale di questo, verso l'Oceano Atlantico.

Alla fine del Settecento la Vandea era una zona di profondo cattolicesimo rurale, prodotto anche dell'ardente apostolato popolare operato da san Luigi Maria Grignion di Montfort nei decenni precedenti [5]. L'aristocrazia locale, inoltre, non si era autosegregata nella corte di Versailles, ma viveva tuttora nei propri castelli e conservava costumi austeri e patriarcali, mantenendo con il popolo legami vivi e vitali.

A differenza di numerose altre zone della Repubblica (ne fanno stato diverse comunicazioni del colloquio di Rennes) [6] dove si verificano disordini e insurrezioni fin da subito, la Vandea durante i primi anni della Rivoluzione non dà particolari segni di insofferenza, anzi, fortemente attaccata alla monarchia, sembra quasi accogliere con benevolenza le riforme del 1789-1791. È solo con la costituzione civile del clero, con le notizie delle stragi parigine del settembre 1792 e, infine, con quella della morte del re e della regina sulla ghigliottina che l'agitazione si manifesta. Occorrerà, però, il verificarsi di un episodio apparentemente marginale, ma dalle conseguenze di incalcolabile importanza per il modo di vita di queste popolazioni, incentrato sull'agricoltura, la coscrizione obbligatoria, per scatenare, sommandosi alle altre motivazioni a sfondo religioso-legittimistico, la reazione.

Ai primi di marzo del 1793 le commissioni di leva inviate da Parigi vengono attaccate in più di un villaggio; si crea una mobilitazione generale delle comunità sociali tradizionali (villaggi, parrocchie, contee, confraternite) e primi raggruppamenti di insorti iniziano a prendere corpo sotto la guida di capi locali per lo più di umile condizione (esempi di quelle autorità sociali naturali studiate da Fréderic Le Play), decisi a difendere le proprie comunità dalle leggi empie ed eversive decretate dalla Convenzione. È il caso questo di due futuri condottieri della Vandea in armi: Jacques Cathelinau, vetturino, detto per la sua intensa pietà «il santo dell'Anjou» e Jean-Nicolas Stofflet, semplice guardiacaccia. In breve, entra in fermento anche la parte più occidentale al di sotto dell'estuario della Loira dove opera un giovane nobile di trent'anni, già ufficiale di marina, postosi alla testa dei suoi dipendenti e contadini (che diverranno famosi per il loro ardore e la loro crudeltà con il nomignolo di «Moutons Noirs», le pecore nere), François-Athanase Charette de la Contrie.

Dopo i primi scontri con il nemico – i piccoli presìdi militari e di guardie nazionali nei diversi villaggi, che vengono facilmente disarmati –, sullo slancio le masse contadine in armi (armi di fortuna per altro) conquistano i capoluoghi (Cholet, Machecoul, Challans, Clisson, La Roche-sur-Yon, e altri), sottraendo al controllo repubblicano aree di territorio sempre più vaste e schiacciando ripetutamente le colonne di repressione inviate contro di loro dalla Convenzione. Questa teme sempre più la minaccia di trovarsi scoperta sul fianco occidentale, mentre gli eserciti della Coalizione premono con successo alle frontiere nord-orientali e mentre l'insurrezione serpeggia in tutta la Bretagna (con la guerriglia condotta dagli *Chouans*) e la Normandia, e mentre altre rivolte divampano intorno a Bordeaux, a Lione e la Provenza è sotto il controllo degli insorti monarchici appoggiati dagli inglesi.

Dopo questi successi, nuovi capi, questa volta aristocratici e con una certa preparazione militare, tutti giovani: Henry Vergier de la Rochejaquelein, 21 anni, Louis de Salgues marchese di Lescure, 27 anni, Charles-Melchior-Arthus de Bonchamps, 33 anni, Maurice Gigot d'Elbée, 40 anni [7], si uniscono ai primi nuclei dell'insurrezione (è nota la leggenda dei vandeani che

[5] Cfr. LOUIS PEROUAS, *Grignion de Montfort et la Vendée*, Cerf, Paris 1989.
[6] Cfr. AA. VV., a c. di F. LEBRUN E R. DUPUY, *Les résistances à la Révolution*, cit.

[7] Una efficace rievocazione di queste figure è apparsa ad opera di LUCIANO GARIBALDI in «Avvenire» del 26-5-1993 con il titolo *Generalissimi col fazzoletto rosso. Ragazzi coraggiosi guidavano i contadini contro i cannoni*; dello stesso giornalista si veda anche *Non dimenticate la Vandea*, in «L'Italia settimanale», anno II, n. 19, 12 maggio 1993.

vanno in cerca dei loro nobili poco desiderosi di battersi e li costringono a mettersi alla loro testa anche con le cattive...) cercano di dare al moto una direzione unitaria e una strategia militare. Viene costituito un consiglio di reggenza delle zone liberate in nome di Luigi XVII e viene costituita l'«Armée Catholique et Royale», che inalbera il drappo bianco gigliato della monarchia esiliata (da cui il nome di «Bianchi», in contrapposizione ai «Blu», così definiti dal colore delle divise). Dai primi di maggio 1793 i vandeani riportano una serie impressionante di vittorie che consente loro di conquistare, verso est, Thouars, Parthenay e di minacciare il capoluogo del dipartimento repubblicano della Vandea Fontanay-le-Comte. Il 12 giugno Saumur, il punto più a est raggiunto dall'Armée Catholique, cade anch'essa, segnando il culmine dell'espansione militare vandeana.

Scrisse Napoleone[8]: «Se, approfittando dei loro stupefacenti successi, Charette e Cathelineau avessero riunito tutte le loro forze per marciare sulla capitale dopo lo scontro di Machecoul, la Repubblica sarebbe stata messa in discussione, nulla avrebbe arrestato la marcia trionfante degli eserciti reali. La bandiera bianca avrebbe sventolato sulle torri di Notre-Dame, prima che fosse stato possibile alle armate del Reno di accorrere in soccorso del loro governo».

L'armata vandeana, a questo punto, decide di marciare sul porto di Nantes, dove si apre l'estuario della Loira, per tentare di estendere la ribellione al Nord-Ovest della Francia, già in stato di agitazione e per tentare, in caso di successo, di accelerare un auspicato intervento militare della vicina Inghilterra. L'assedio viene preparato meticolosamente sotto il profilo tattico e l'attacco finale viene condotto, il 29 giugno, con una veemenza inaudita: ma gli sforzi dei vandeani, per di più demoralizzati dalla morte in battaglia del loro capo supremo Jacques Cathelineau, non sortiscono effetto contro la formidabile piazzaforte repubblicana. Nel frattempo, con il grosso dell'esercito vandeano assente, il generale repubblicano François Westermann attacca la Vandea da est e, dopo avere incendiato i castelli di Lescure e di la Rochejaquelein, occupa Chatillon-sur-Sèvres, capitale degli insorti. Qui, viene sorpreso da una colonna di Bianchi, di ritorno da Nantes, e riesce a salvarsi a stento, mentre le sue truppe vengono massacrate. Ancora il 18 luglio, un corpo di vandeani schiaccia le divisioni dei generali repubblicani Menou, Santerre e La Barolière a Vihiers. Per la Convenzione diventa questione di vita o di morte schiacciare la Vandea e a tale scopo (anche perché l'irruzione improvvisa di Westermann ha mostrato la debolezza delle difese dell'area liberata, priva di ripari naturali) concentra nuove e numerose truppe (tra le quali la famosa armata di Mayence, smobilitata dal fronte nord-est da un armistizio temporaneo, composta di veterani di grande valore e determinazione), al comando del generale alsaziano Jean-Baptiste Kléber. A sbarrare loro il passo si schierano quarantamila vandeani, che, il 19 settembre nella battaglia intorno a Torfou, nuovamente sconfiggono sanguinosamente i circa quattordicimila Blu che lasciano sul campo millecinquecento morti e una grande quantità di materiale logistico. Il grosso comunque riesce a sottrarsi alla distruzione e in successive quattro battaglie, tra il 19 e il 22 settembre, a Pont-Barré, Montaigu, Clisson e Saint-Fulgent, i Blu vengono nuovamente battuti dai vandeani, anche se, ancora una volta, non dissolti. A questo punto «la Vandea era ancora capace di rendere colpo su colpo, ma essa non costituiva più un pericolo reale per la Repubblica», scrive Georges Bordonove[9].

Lo scontro decisivo era dunque nell'aria ed esso avviene ancora una volta a Cholet. I repubblicani hanno ricostituito rapidamente i propri ranghi (le risorse della Repubblica con la coscrizione obbligatoria erano pressoché inesauribili) e «nel pomeriggio del 17 ottobre 1793 i due avversari furono faccia a faccia: venticinquemila Blu e quarantamila vandeani. I migliori generali della Repubblica si trovavano là: Kléber, Marceau, Danican, Vimeux, Westermann. Dall'altra parte: d'Elbée, la Ro-

[8] Cit. e tradotto da GEORGES BORDONOVE, *La vie quotidienne en Vendée pendant la Révolution*, Hachette, Paris 1974, p. 154.

[9] *Op. cit.*, p. 160.

chejaquelein, Sapinaud, Stofflet, Bonchamps, Lescure (...)»[10]. La battaglia dura sei ore ed è terribile: cadono feriti d'Elbée e Bonchamps; le sorti sembrano volgere nuovamente in favore dei vandeani ma un imprevisto contrattacco di un reparto di granatieri, isolato nella generale ritirata, sconcerta e fa sbandare i combattenti realisti che ripiegano. «Diecimila cadaveri erano sparsi sulla landa di Cholet, dei quali ottomila erano vandeani, l'élite del loro esercito»[11]. Era la prima sconfitta campale dei vandeani che intuiscono che le sorti del conflitto erano segnate.

Sentendosi in trappola nella loro terra, decidono allora di sottrarsi alla imminente repressione e di marciare nuovamente verso la Bretagna per provocarne l'insurrezione. Inizia, dopo la ritirata di Cholet, la cosiddetta tragica «Virée de la Galerne», ossia l'attraversamento della Loira e la «passeggiata» verso il Nord-Ovest. I resti delle truppe vandeane, capeggiati da Henry de la Rochejaquelein, succeduto a d'Elbée nel comando supremo alla morte di questo, con al seguito le famiglie e profughi di ogni genere, attraversano fin dal 18 ottobre il fiume a Saint-Florent-le-Vieil e cominciano una lunga marcia in direzione di Laval e di Rennes. La conquista dei municipi lungo la strada è resa alquanto facile dalla esiguità dei presìdi repubblicani. A Laval i vandeani schiacciano ancora le truppe dell'armata di Mayence comandate ancora dal generale Westermann e a Château Gonthier quelle del generale Beaupuy, che deve ritirarsi disordinatamente lasciando nelle mani dei vincitori artiglieria, munizioni e bagagli. I vandeani di fronte al nuovo successo si dividono sulla direzione della marcia: alcuni vorrebbero proseguire l'avanzata verso ovest, in direzione di Rennes e della Manica, nella speranza di un aiuto da parte dell'Inghilterra e degli *émigrés*, altri vorrebbero invece fare ritorno in Vandea per arroccarvisi, difendendo il territorio liberato. Prevale il primo partito e la marcia prosegue, ma i municipi brettoni sono assai tiepidi nell'unirsi agli insorti, nonostante che i ranghi di Bonchamps vengano ingrossati da

[10] *Ibid.*, p. 218.
[11] *Ibid.*, p. 219.

un migliaio di *chouans* capitanati da Jean Cottereau. Inoltre, elemento decisivo, l'inverno si approssima e i combattenti in zoccoli sono privi dei mezzi per farvi fronte e patiscono ogni giorno di più il freddo, la fame, le ristrettezze di ogni genere, lontani da casa (fatto di portata incalcolabile per uomini dell'antico regime) decine di giorni di marcia. Inoltre gli Inglesi si guardano bene dal fornire qualsiasi forma di appoggio agli insorti. L'esercito vandeano arriva così all'estremo punto del suo cammino verso nord, a Granville, porto sulla Manica. Di fronte alla resistenza della piazzaforte, però, l'armata reale inizia a sgretolarsi, ripiegando disordinatamente verso la Loira, ripercorrendo le tappe precedentemente fatte fino a Laval. Le truppe repubblicane non intervengono ma si limitano a sorvegliare da lontano le manovre dei vandeani, ormai in rotta. Il secondo passaggio della Loira, in dicembre, è tragico, oltre che per il caos che regna tra i vandeani, anche per le condizioni del fiume ingrossato dalle piogge e molti vi periscono. Una testa di ponte viene stabilita sulla sponda vandeana, ma il grosso non riesce a sfuggire e a Savenay, sulla riva destra della Loira, il 23 dicembre, l'Armata Cattolica e Reale, ormai ridotta a spettri cenciosi, distrutti dalla fatica della lunga marcia e dalle privazioni patite, viene annientata. Solo alcuni brandelli di essa sotto la guida di Charette e di Stofflet si danno alla macchia ancora in armi.

Immediatamente le vendette della Convenzione si abbattono terribili. I prigionieri vandeani vengono sterminati senza pietà, dopo giudizi inflitti dalle commissioni militari, che fucilano, ghigliottinano, sgozzano o annegano nelle acque gelide della Loira, combattenti, vecchi, donne, bambini, preti «refrattari».

Nei primi mesi del 1794, la Convenzione decide poi di cancellare la Vandea, questa realtà mostruosa e inesplicabile per la mentalità rivoluzionaria, dalla faccia della terra. È il momento nel quale entrano in scena le cosiddette «colonne infernali», incaricate da Parigi di scorrere i villaggi e le fattorie vandeane e di fare terra bruciata alle loro spalle. Innumerevoli furono gli eccessi e le atrocità in questa opera di vendetta più che di re-

pressione e particolarmente spaventevole è apprendere con quale *animus*, a metà tra quello del naturalista e quello del sadico, la Convenzione programmasse quegli eccidi, in nulla inferiori a quelli compiuti nel nostro secolo dal nazionalsocialismo e dal socialcomunismo.

Due libri, in particolare, ne ripercorrono e rievocano gli orrori: uno del giovane storico francese (di origine vandeana) Reynald Secher, i cui studi hanno rivelato per la prima volta questa faccia fino ad allora nascosta della «crociata» rivoluzionaria contro la reazione [12], l'altro dell'anziano storico anch'egli francese Jean Dumont [13], che, uno per uno, smantella i luoghi comuni relativi all'Ottantanove, Vandea inclusa. In tema sembra anche opportuno rimandare – per l'autorevolezza della fonte – alle dichiarazioni del card. Paul Poupard, presidente del Pontificio Consiglio per la Cultura, vandeano, che dimostrano come il processo di revisione storica sulla Vandea stia penetrando poco alla volta negli ambienti intellettuali più qualificati anche ecclesiali.

Questo testimonia anche la ripresa dei processi di beatificazione dei martiri della Rivoluzione (ad esempio i novantanove martiri di Angers, elevati agli altari da papa Giovanni Paolo II il 19 febbraio 1984) [14].

La selvaggia repressione fa sì che le bande alla macchia si rianimino e negli anni seguenti diano vita ad una seconda Vandea che tiene in scacco, partendo dai propri «santuari» nelle impenetrabili foreste vandeane, le truppe della Repubblica per tutto il 1795, ricreando talvolta ancora delle «zone libere». Ma, dopo i brevi mesi della cosiddetta «vandea militare» (aprile-dicembre 1793) la sorte della sollevazione è ormai segnata definitivamente: i suoi ultimi due capi (gli ultimi difensori della regalità in Francia) [15], monsieur de Charette e Stofflet vengono

[12] *Le génocide franco-français: la Vendée-Vengé*, 2a ed. riv., P.U.F., Paris 1988, tr. *Il genocidio vandeano*, effedieffe, Milano 1989.

[13] *Pourquoi nous ne célèbrerons pas 1789*, A.R.G.E., Bagneux 1987, tr. it. *I falsi miti della Rivoluzione francese*, effedieffe, Milano 1989.

[14] Cfr. Paul Poupard, *Quel che la storia non dice, in 30 Giorni nella Chiesa e nel mondo*, anno V, n. 1, gennaio 1987, p. 11.

[15] Come dice Georges Bordonove, *op.cit.*, p. 255.

arrestati e fucilati a breve distanza l'uno dall'altro, rispettivamente nel febbraio e nel marzo 1796.

La Vandea non esisterà più da allora come fatto storico (fatte salve alcune brevi riprese dell'agitazione negli anni della caduta di Napoleone e nel 1832), ma sopravviverà come categoria storico-politica.

L'Italia

«Quando i reggitori della Repubblica di San Marco, tremanti di paura alle minacce francesi, strappavano le gloriose insegne del leone alato, e supplicavano pace, i contadini del Veronese gridavano Viva San Marco! e morivano per esso in quelle Pasque che rinnovarono i Vespri. Quando, sotto il cumulo di umiliazioni patite da prepotenti francesi e da giacobini paesani, Carlo Emanuele avvilito abbandonava Torino, i montanari delle Alpi, i contadini piemontesi e monferrini, continuavano disperatamente la resistenza allo straniero. Quando nella Lombardia gli Austriaci si ritiravano incalzati dai Francesi, i contadini lombardi a Como, a Varese, a Binasco, a Pavia, osavano ribellarsi al vittorioso esercito del Bonaparte, sfidando la ferocia della sua vendetta. Quando il mite Ferdinando III di Toscana era licenziato dai nuovi padroni, e i nobili fuggivano, e i Girella, democratici improvvisati, venivano fuori con la coccarda tricolore, i contadini toscani insorgevano al grido di *Viva Maria*! Quando nelle Marche scappavano generali e soldati pontifici e il vecchio Pontefice arrestato era condotto via da Roma sua, non i Prìncipi cattolici osarono protestare, non Roma papale insorse, ma i contadini dai monti della Sabina alle marine marchigiane caddero a migliaia per la loro fede e per il loro paese. Quando vilmente il Re di Napoli con cortigiani, ministri e generali fuggiva all'avanzarsi dello Championnet, soli, i montanari degli Abruzzi, i contadini di Terra di Lavoro, i Lazzaroni di Napoli si opposero all'invasore in una lotta disperata e sanguinosa» [16].

[16] Niccolò Rodolico, *Il popolo agli inizi del Risorgimento nell'Italia Meridionale. 1798-1801*, Le Monnier, Firenze 1926, p. XII-XIII.

È questa forse la miglior sintesi delle circostanze e dello spirito che furono propri della contro-rivoluzione cattolica in Italia al volgere del secolo XVIII.

Nord-Italia, 1792-1798

Milano, Pavia, Bergamo e Brescia, 1796

Nel momento stesso nel quale le armate francesi iniziano la conquista d'Italia, sin dal 1792, dunque, il popolo «italiano» si solleva. Iniziano i «barbetti», i montanari del Nizzardo e delle valli delle Alpi Marittime, che cercano di contrastare il passo delle truppe dirette verso la valle padana. Dopo l'occupazione della Lombardia austriaca (Napoleone Bonaparte entra a Milano il 15 maggio 1796), mentre, sull'abbrivio delle vittorie conseguite, l'Armée d'Italie continua la sua percussione verso est muovendosi verso il consueto teatro di battaglia tra Austriaci e Francesi, cioè verso il lago di Garda e la prima linea del dispositivo di difesa meridionale dell'Impero, quello che verrà più tardi chiamato il «Quadrilatero», immediatamente la scintilla dell'insurrezione scocca: a Milano si crea tensione, truppe francesi vengono attaccate e rivoluzionari «giacobini» locali vengono percossi; a Pavia i contadini locali, unitisi a quelli lodigiani, insorgono in armi al grido di «Viva l'Imperatore!», ingaggiano battaglia con il presidio francese e lo sconfiggono occupando il capoluogo: alla loro testa si pone un popolano, Natale Barbieri; a Como e Varese i contadini si sollevano e marciano verso Milano; lo stesso avviene con i montanari delle valli bergamasche e delle prime valli bresciane che, dopo avere tenuto parlamento, si armano e scendono verso la pianura e i capoluoghi atterrando i simboli giacobini e restaurando quelli veneziani; il moto ha propaggini che si spingono verso sud fino al confine ligure (Arquata Scrivia).

Bonaparte capisce rapidamente quale rischio egli corra di trovarsi preso tra due fuochi (la reale consistenza del moto gli sfugge o, al contrario, ne intuisce correttamente la potenzialità) e immediatamente distacca un corpo di repressione dalle truppe in linea nel mantovano e, alla guida personale di esso, si riporta a Milano e Pavia. Qui, gli insorti tentano una resistenza eroica ma vengono rapidamente sopraffatti: Binasco, sulla strada tra Pavia e Milano, viene incendiata, Pavia cannoneggiata e rioccupata ed abbandonata ad un saccheggio durato tre giorni.

Natale Barbieri e alcuni supposti capi popolari della rivolta, tra i quali un parroco di campagna, vengono fucilati nei giorni successivi; altre esecuzioni hanno luogo a Milano; la municipalità, ancora aristocratica, di Pavia viene deportata per alcuni mesi in Francia, in quanto sospettata (a torto) di avere ordito la sollevazione.

Le Romagne e il sacco di Lugo, 1796

Pochi giorni dopo, sempre coerentemente con la linea di avanzata dei Francesi verso est-sud est, è la volta delle Romagne: si sollevano Imola, Faenza, Cesena e Lugo, in territorio pontificio. Mentre nelle altre città il moto si rivela effimero, a Lugo gli insorti, contadini e popolani, anche contro la volontà del governo papale (pare che la esasperazione popolare fosse stata provocata dal tentato sequestro del busto in metallo prezioso del santo protettore della città, sant'Ilario), si armano e attaccano i Francesi.

Questi, solo dopo molti tentativi, riescono ad avere ragione dei popolani a prezzo di numerose perdite (circa trecento tra morti e feriti) e nella notte tra il 6 e il 7 luglio 1796 sottopongono la cittadina a un crudele saccheggio che farà una sessantina di vittime tra la popolazione civile.

Le «Pasque Veronesi», 1797

L'anno successivo, è la volta delle cosiddette «Pasque Veronesi», in quanto il moto si accese il lunedì di Pasqua, 17 aprile e durò circa sette giorni. Fin dalle prime scaramucce il generale Balland fa entrare in azione il cannone, scatenando così l'im-

prevista reazione di massa della popolazione che al suono delle campane a martello e al grido di «Viva san Marco!» attacca con ogni arma a portata di mano il presidio francese e saccheggia i quartieri dei soldati, facendo diverse centinaia di vittime. Nei giorni successivi, alcuni nobili danno vita ad un governo provvisorio in contrasto con quello veneziano tuttora formalmente in carica, mentre le milizie popolari tentano l'assalto a Castel Vecchio con cannoni conquistati al nemico.

Ben presto però colonne francesi convergono su Verona da Mantova e dal Bresciano (dove hanno sottomesso i montanari locali) e stringono la città d'assedio iniziando un violento bombardamento. I capi del moto, a questo punto, intuiscono la assenza di prospettive per loro e per il popolo e aprono una trattativa per la capitolazione, che fa sì che la città venga rioccupata il 27 aprile. La repressione non scade nel saccheggio, ma si limita ad alcune esecuzioni, tra le quali quelle del conte Augusto Verità e del conte Francesco Emilej, dell'oste Agostino Bianchi e del cappuccino padre Luigi Maria, ossia Domenico Frangini.

Genova, 1797

All'inizio del settembre successivo si ribellano i contadini liguri: «I contadini del Bisagno, della Polcevera, quasi tutti coloni e dipendenti degli arrestati (patrizi genovesi fatti arrestare preventivamente dal governo rivoluzionario cittadino, N.d.R.), inferociti dalle predicazioni del Parroco di S. Francesco d'Albàro che percorreva col Cristo alla mano le Parrocchie viciniori, si raccolsero armati, alla mattina del 3 settembre, decisi a calare su Genova»[17].

Solo il tempestivo intervento delle massime autorità ecclesiastiche che ottengono dai Francesi garanzie di rispetto della religione e della proprietà riesce, almeno in gran parte, a sedare la reazione.

[17] PIETRO NURRA, *Genova nel Risorgimento. Pensiero ed azione*, Vallardi, Milano 1948, p. 121.

Valtellina, 1797-98

I montanari valtellinesi a due riprese prendono le armi contro la Rivoluzione. Una prima volta nel 1797 a Bormio, dove gli eccessi dei «giacobini» locali sulla scia dell'entusiasmo per la libertà repubblicana conquistata trovano risposta in una sollevazione popolare che si conclude con il massacro di tre dei partigiani filo-francesi al Dosso di Cepina.

L'anno successivo, in una breve vampata, tra i primi e il 21 di agosto, un nuovo moto si accende per ragioni analoghe a Morbegno, dove tremila montanari e contadini attaccano Francesi e «innovatori», conquistando il controllo del borgo. La repressione viene effettuata da un corpo di truppe francesi inviate da Sondrio e culmina con la fucilazione di uno dei presunti capi del moto, tale Gerolamo Gualtieri di Sondrio e con numerosi arresti.

Italia Centrale, 1798

Col progredire dell'avanzata degli eserciti del Direttorio verso sud, si verificano nuove insorgenze nel corso del 1798, soprattutto nel Lazio (a Viterbo, dove, nel novembre, il popolo insorge al grido di «Viva Santa Rosa!», nella Sabina, nel Circeo, a Terracina, anche a Roma) e nell'Umbria (a Orvieto, nella zona del lago Trasimeno, a Città di Castello, a Perugia). L'invasione francese del regno borbonico con il corpo di spedizione guidato dal generale Jean-Étienne Championnet fa divampare nuove fiammate reattive che rallentano le operazioni militari francesi: la resistenza opposta dalle «masse» abruzzesi – ricordata da Rodolico in esordio – a est (in collegamento a nord con quelle marchigiane operanti nei confini dell'ex stato pontificio trasformato dall'invasore in Repubblica Romana), nel Teramano, nell'Aquilano, a Sulmona e, a ovest, in Terra di Lavoro (dove si svolgono le gesta di Michele Pezza, detto «Fra Diavolo»), tra Roma e Napoli, è l'unica resistenza opposta all'invasione straniera ed eversiva ed è una pagina di storia patria e di valore ancora tutta da scrivere.

Il culmine della contro-rivoluzione armata nel triennio: il 1799

L'anno 1799, con la restaurazione austro-russa, segna il culmine delle insorgenze spontanee cattolico-legittimistiche. Mentre innumerevoli sono gli episodi al nord [18], e al centro, due eventi sovrastano tutti gli altri: il cosiddetto «Viva Maria!» ad Arezzo e in Toscana e la contro-rivoluzione napoletana con la susseguente spedizione detta della «Santa Fede» comandata dal cardinale Fabrizio Ruffo.

Il «Viva Maria!» in Toscana

La notizia della sconfitta a Cassano d'Adda (ad opera dei russi del generale Aleksandr Suvorov il 27 aprile 1799) che consente alle truppe della Coalizione di riconquistare tutta la Valle Padana, incluse le Romagne, si propaga in un lampo in Toscana e ai primi di maggio, tra rumori di visioni e apparizioni miracolistiche, le plebi iniziano a entrare in agitazione. Ad Arezzo il popolo in tumulto abbatte l'albero della libertà e gli altri emblemi repubblicani al grido di «Viva Maria!» e scaccia i Francesi, iniziando subito dopo la caccia ai più noti sostenitori del regime repubblicano, ma senza operare massacri. Viene nominata una «giunta civile», composta da alcuni maggiorenti contro-rivoluzionari, che si dà anche un embrione di organizzazione militare. L'esercito francese in celere ritirata verso l'alta Italia evita il contatto con gli insorti. Mentre Firenze è ancora sotto il controllo francese, col passare dei giorni Arezzo liberata diviene il punto di concentramento e la base operativa degli insorgenti di tutta la Toscana. Colonne aretine occupano ben presto il Casentino, penetrano nella Valdarno fino a Montevarchi e Incisa verso Firenze, nonché, in direzione di Siena, spingendosi in territorio pontificio fino a Città di Castello.

[18] Es. nel Modenese, cfr. RINALDO SALVADORI, *Le «insorgenze» contadine in Val Padana nel periodo napoleonico (1800-1814)*, in «Civiltà Mantovana», anno IV, (1969) n. 20.

Dopo questi successi, Arezzo diventava così una sorta di capitale dell'Italia centrale liberata e, forse, nelle intenzioni dei sollevati, anche dello stato toscano. Alla fine di giugno 1799 le truppe aretine conquistano Siena e aretini e senesi assieme ne saccheggiano il ghetto, uccidendo purtroppo alcuni israeliti. Mentre gli insorti mandano ambasciate alle truppe imperiali attestatesi in Romagna, il 7 di luglio anche Firenze vede l'ingresso dell'armata insorgente e conosce l'epurazione contro-rivoluzionaria (anche il celebre vescovo giansenista Scipione de' Ricci viene arrestato e incarcerato). Il Senato del Granducato toscano tornato al potere dopo l'abbandono francese della capitale non gradisce la coabitazione con i capi dell'insurrezione aretina e chiede l'intervento austriaco, ma senza esito. Il 17 luglio tutta la Toscana, Livorno e Maremma comprese, sono libere da Francesi e sotto il controllo delle autorità insurrezionali. Alla fine, il giorno 20, le truppe austriache del generale Johann Klenau, che scendevano la Penisola per invadere con altri corpi alleati i territori pontifici ancora nelle mani dei Francesi, entravano in città. Gli aretini si uniscono alle forze regolari austro-russe e operano al loro fianco in Umbria come milizie incaricate della repressione contro i locali giacobini e repubblicani.

L'epurazione fu particolarmente intensa: Lumbroso riferisce che dall'agosto 1799 al giugno 1800 vengono istruiti ben trentaduemila processi per cosiddetta «genialità francese», ossia per collaborazionismo [19]. Mentre la fragile incastellatura politico-militare incentrata sull'insorgenza aretina crolla miseramente al ritorno di Bonaparte in Italia dopo Marengo (1800), il nucleo duro deve essere sottomesso a cannonate: solo così, e con un saccheggio terribile, sul modello di Pavia e di Lugo, Arezzo, tra il 18 e il 26 ottobre 1800, poté essere domata. La contro-rivoluzione aretina era così finita, anche se scintille di insurrezione rimasero allo stato endemico in tutto il centro Italia per diversi anni.

[19] Cfr. GIACOMO LUMBROSO, I *moti popolari contro i Francesi alla fine del secolo XVIII (1796-1800)*, Le Monnier, Firenze 1932, pp. 167-168.

La «Santa Fede»

La «resistenza» di Napoli – Ai primi di gennaio 1799 la spedizione francese del generale Championnet arriva in prossimità della capitale borbonica dopo avere sottomesso senza colpo ferire le più formidabili piazzeforti del regno. Il re e la corte si sono rifugiati in Sicilia fin dal dicembre precedente. Di fronte all'atteggiamento sostanzialmente proditorio osservato dalle autorità reggenti, il popolo (tra i quali spiccano i cosiddetti «lazzaroni», la plebe di Napoli) inizia ad armarsi ed occupa i forti cittadini scacciandone i presìdi; si dà due capi «carismatici» in due nobili: il duca di Roccaromana e il principe di Moliterno. Ben presto però l'atteggiamento conciliante di questi con i Francesi indispone gli animi dei popolani e i due capitani vengono sostituiti da due capi-popolo: «il Paggio» e «Michele o' Pazzo». Eroica è la resistenza opposta dalle truppe irregolari di popolani, organizzate come nel mondo tradizionale per rioni, parrocchie e confraternite, all'avanzata dei Francesi di Championnet verso la capitale. Prima i contadini nella valle delle Forche Caudine tentano di sbarrare la via per Capodimonte e Capodichino, poi, proprio in questi sobborghi scoppia una battaglia feroce che vede di fronte i reparti di linea francesi e una massa calcolata dai quarantamila ai sessantamila napoletani. I combattimenti si spostano verso Poggioreale e Porta Capuana: gli insorti vengono presi tra due fuochi, in quanto un manipolo di «patrioti» filo-francesi ha occupato fin dal 20 gennaio il forte di Sant'Elmo sulle alture che sovrastano la città e di qui bombardano i «lazzaroni». La lotta casa per casa dura due giorni, senza misericordia in mezzo a violenze indicibili. Scrive il generale Championnet nel suo rapporto sui fatti[20]: «I Lazzaroni, questi uomini stupefacenti (...) sono degli eroi rinchiusi dentro Napoli. Ci si batte in tutte le strade, il terreno si disputa metro a metro. I Lazzaroni sono comandati da capi intrepidi». Alla fine, la sera del 23 gennaio, la bandiera francese sventolava sulla città. Mentre nella capitale le baionette francesi instauravano la pur effimera Repubblica Partenopea, nelle province, in Abruzzo, in Basilicata, in Terra di Lavoro, le popolazioni restavano in stato di agitazione e davano vita ad una gerriglia che durerà anni.

[20] Cit. da Guglielmo Pepe, *Memorie*, Lugano 1847, cit. e tradotto da G. Lumbroso, *cit.*, p. 114.

La crociata sanfedista – È in questo contesto che nasce la spedizione del cardinale Fabrizio Ruffo alla riconquista di Napoli. Dalla Sicilia sbarca il 7 febbraio a Reggio di Calabria e inizia una lenta e vittoriosa risalita della Penisola (con un itinerario che attraversa le Calabrie, la Basilicata orientale, la Terra di Bari, tocca la Capitanata, per piombare su Napoli da est, dall'Irpinia e Avellino) che propaga l'insurrezione come una striscia di fuoco in tutto il regno (solo a Cosenza e a Crotone gli insorgenti trovarono una decisa resistenza), costituendo una «Armata Reale e Cristiana», che inalbera una bandiera fregiata del segno della Croce e dei gigli borbonici. Ai primi di giugno l'Armata giunge in vista di Napoli riconquistandola (il 22) definitivamente al re legittimo che l'8 luglio rientra nella capitale. Nei giorni immediatamente seguenti alla riconquista, il popolo napoletano dava vita alla caccia al «giacobino» e trascendeva in una sequenza di vendette e di atrocità inaudite contro i partigiani della Repubblica; altre vittime vengono fatte più tardi dalla epurazione operata dal re con il sostegno costante degli emissari del governo inglese, tra cui si distingue l'ammiraglio Horace Nelson.

Le insorgenze degli anni dell'Impero

Durante gli anni, a partire dalla vittoria di Marengo del 1800, nei quali il regime napoleonico – istituzionalizzazione delle idee politiche illuministiche e rivoluzionarie sotto le apparenze esteriori di un restaurato impero europeo – si consolida e si estende a tutta la Penisola con le repubbliche del periodo 1800-1805, prima, e con il Regno d'Italia, poi, rivolte armate soprattutto delle classi umili della popolazione si manifestano di nuovo pressoché ovunque.

La Valle Padana, 1805-10

Due insorgenze si verificano, ad esempio, nell'Emilia, nel Ducato di Parma e Piacenza (nelle valli appenniniche del Tidone, della Trebbia e del Taro), prima, intorno al 1805, e nell'Appennino bolognese, poi, negli anni 1809-10, in contemporanea con la sollevazione tirolese. Noto [21] è il fermento che accompagna nel Nord Italia le coscrizioni obbligatorie imposte ai paesi italiani per le guerre napoleoniche all'estero, fermento che, per altro verso, rivela il disagio delle classi popolari di fronte al nuovo regime amministrativo e fiscale introdotto dai nuovi stati, nonché il determinarsi di una spaccatura talora conflittuale tra la cultura popolare e quella «borghese» dei detentori del potere. La repressione del moto bolognese, partito da Marzabotto su ispirazione di un fabbro del luogo e culminato con lo scontro d'armi di Porretta Terme, fu sanguinosa e numerosi leaders degli insorti vennero fucilati (cfr. G. Buratti, *cit.*, p. 57).

Il Trentino e il Tirolo: Andreas Hofer, 1809-10

La sollevazione bolognese è l'ultima propaggine meridionale di una vampata che si diffonde rapidamente in Veneto, dalla bassa padana (Rovigo) al Veronese, al Vicentino, a Padova, e si congiunge con l'incendio che divampa in Trentino e in Tirolo.

Dopo alcune azioni di supporto alle operazioni militari antifrancesi delle truppe austriache, eseguite negli anni 1796 e 1797 ad opera delle milizie locali (i «bersaglieri» trentini della Valle di Fiemme e gli «Schuetzen» tirolesi) nelle valli trentine [22], la popolazione insorge allorché scoppia nuovamente la guerra tra Austria e Francia ed è così possibile denunciare gli accordi di Presburgo con i quali nel 1805 l'Austria era stata costretta a cedere alla Baviera alleata di Napoleone il Tirolo e il Voralberg. Già a gennaio si hanno tumulti a Predazzo contro

[21] Cfr. M. Salvadori, *incit.*, anno VII, 1972, n. 31/31, p. 259.

[22] Cfr. Candido Degiampietro, *Le milizie locali fiemmesi dalle guerre napoleoniche alla fine della I guerra mondiale (1796-1918)*, Pezzini, Villalagarina (TN), 1981.

la coscrizione obbligatoria; in aprile si sollevano i contadini delle valli tirolesi, che marciano su Innsbruck e la liberano. La rivolta è guidata da un oste di San Leonardo in Val Passiria, Andreas Hofer, uomo pio e accorto combattente, leader naturale della sua comunità. A maggio, con la sconfitta degli austriaci, i Bavaresi rioccupano il Tirolo liberato. Nuova insurrezione e nuova liberazione di Innsbruck il 29. In luglio, dopo la grave sconfitta austriaca di Wagram, il Tirolo è nuovamente alla mercé dei Bavaresi e dei Francesi. I Tirolesi proseguono la guerra da soli e si riportano stupefacenti vittorie contro un avversario preponderante: dopo la più clamorosa di esse, quella di Bergisel, Andreas Hofer proclama il governo dei contadini in Tirolo. In autunno i Francesi occupano il Trentino, mentre la pace di Schoenbrunn tra Austria e Napoleone segna la nuova cessione della nazione a cavallo delle Alpi alla Francia. La nuova occupazione franco-bavarese è questa volta guidata da Eugenio Beauharnais, viceré d'Italia. I contadini tentano nuovamente di opporsi e nella battaglia di Bergisel, dove nella primavera avevano vinto, vengono questa volta sconfitti: la rivolta generale non riprenderà più. Soltanto alcuni risponderanno agli appelli che Hofer e altri capi dell'insurrezione, come il frate cappuccino Joachim Haspinger, faranno per impugnare nuovamente le armi. I superstiti piccoli gruppi di insorgenti si danno alla macchia, braccati dalle truppe di occupazione. A novembre tutto il Tirolo è rioccupato. Andreas Hofer si rifugia in una capanna sull'alpe sovrastante San Leonardo, dove, tradito per denaro da un poveraccio, Franz Raffl, viene sorpreso dai Francesi ed arrestato. Tradotto nella fortezza di Mantova, Andreas Hofer viene ivi fucilato il 20 febbraio 1810.

Il Meridione, 1806-1813

Come detto, nel Mezzogiorno d'Italia la repressione dell'insorgenza della Santa Fede non segna la fine delle rivolte. Nel 1807, ad esempio, in Calabria si assiste a un nuovo tentativo di sollevazione di massa ad opera di bande già attive nel 1799, come quella guidata dai capi-massa Nicola Gualtieri detto

«Pane di Grano», Antonio Santoro detto «Re Coremme» e Giacomo Pisano detto «Francatrippa», i quali, sconfitti, lasciano sul terreno cinquecento morti[23]. In generale, in questi anni parte dell'esercito napoletano sconfitto, dispersosi nelle campagne dà vita, insieme a contadini, montanari e briganti ad una guerriglia endemica e feroce che, soprattutto nelle Calabrie, dura fino alla fine dell'età napoleonica per riemergere in tutta la sua virulenza al momento dell'unità italiana. Durante questi anni, alle insurrezioni e alla guerriglia le truppe francesi rispondono con una guerra di tipo coloniale, basata su repressioni feroci operate da colonne armate provenienti dai capoluoghi, processi ed esecuzioni di massa, atrocità di stile vandeano: le stesse modalità che cinquant'anni più tardi anche i Piemontesi si troveranno ad adottare nel Meridione.

L'insorgenza anti-unitaria nel Mezzogiorno, 1860-1872

Quando le bande garibaldine avanzano risalendo la Penisola dalle Calabrie verso Napoli e gli eserciti borbonici si sfaldano come neve al sole davanti a loro, nonostante la schiacciante superiorità numerica e la sovrastante abilità militare, allorché le colonne piemontesi discendono verso sud per prendere possesso dello stato ormai vinto, sono ancora una volta le masse abruzzesi e molisane, i contadini della Basilicata, delle Puglie, dell'Irpinia, guidati dai loro preti e frati (non sarà più così dopo di allora), che si sollevano dietro i gonfaloni delle confraternite, al canto delle litanie, innalzando le statue dei santi patroni e imbracciando gli schioppi già usati dal padre o dal nonno fin dai tempi di Napoleone, ad attaccare generosamente l'invasore, per difendere, gravitando talora intorno alle piazzeforti del regno che ancora resistono – l'ultima a capitolare sarà Civitella del Tronto nel marzo 1861 – il proprio re. Così la

[23] Cfr. FRANCESCO LEONE, *Storia della Controrivoluzione in Italia (1789-1859)*, Guida, Napoli 1975, pp. 95-96.

sicumera di un Francesco Nullo e di un Alberto Mario – come racconta Carlo Alianello[22] – si volge in breve in terrore allorché a Carpinone, vicino a Isernia, si trovano circondati da una turba di contadini, uomini e donne, inferociti, che distrugge la colonna di volontari da essi capeggiata. Inizia fin dai primi mesi della guerra (e si protrae sanguinosamente dopo la definitiva conquista) una guerriglia feroce, fatta di agguati e imboscate, di incendi di villaggi, di fucilazioni e violenze d'ogni tipo, di vendette, di sacrilegi, che contrappone le popolazioni rurali dello stato borbonico -ingrossate da resti del dissolto esercito reale – alle truppe occupanti. Agli occhi dei generali liberali di Vittorio Emanuele, le plebi del Sud appaiono come popoli semi-selvaggi, sudici, miseri, preda del fanatismo clericale, e quando se le trovano dinnanzi con le falci in pugno, è per loro troppo spontaneo – in un'ottica assai vicina a quella dei coevi generali nordamericani nei confronti delle tribù indiane – trattarli come carne da macello e non esitare a fucilarli in massa per dare l'esempio, per imporre loro la «civiltà» del progresso e per «defanatizzarli»[23]. È soprattutto l'applicazione al Sud delle leggi di laicizzazione delle opere ecclesiastiche, con gli espropri forzati, le chiusure di luoghi di culto, la soppressione di confraternite, e i sacrilegi commessi dai soldati piemontesi a scatenare la rivolta. Le truppe incaricate della repressione arrivano nel 1864 a contare centosedicimila uomini. Nella sola Basilicata tra il 1861 e il 1863 si hanno oltre mille fucilazioni e duemilaquattrocento vittime in scontri armati. Si affermano leaders popolari spontanei, i cosiddetti «capi briganti», come il lucano Carmine Donatelli detto «Crocco» o il sorano Luigi Alonzi, detto «Chiavone», che, dando prova talvolta di buone doti militari, infliggono ripetute sconfitte alle truppe italiane e

[24] CARLO ALIANELLO, *La conquista del Sud. Il Risorgimento nell'Italia meridionale*, Rusconi, Milano 1972.

[25] Scrive FRANCESCO PAPPALARDO – in *Brigantaggio lealismo repressione nel Mezzogiorno. 1860-1870*, in «Cristianità», anno XIII, n. 117, (gennaio 1985), p. 15 – «Le immagini dei combattenti – raffigurati in atteggiamento truce e con una fisionomia "inselvatichita", o miseramente allineati per terra, nudi e crivellati di pallottole – erano utilizzate come forza deterrente contro la popolazione o per segnalare in maniera apologetica la vittoria degli "unitari"».

le tengono mobilitate per anni. A sostegno dell'insurrezione filo-monarchica al Sud accorrono legittimisti da tutta Europa: dalla Spagna (Catalogna) esponenti carlisti come Josè Borjes (che finirà fucilato nel dicembre 1861 a Tagliacozzo, mentre cerca di raggiungere Francesco II esule a Roma) e Rafael Tristany, i francesi Henri de Cathelineau, discendente del condottiero vandeano, Emile Theodule de Christen, il duca di Guische, e tanti altri.

Il 15 agosto 1863 viene promulgata la terribile legge proposta dal deputato aquilano Giuseppe Pica che fornisce mezzi per incrementare l'efficacia della repressione, tramite la detenzione preventiva e l'autorizzazione a costituire corpi armati di cittadini operanti a fianco delle truppe regolari e, infine, inasprisce notevolmente le pene per i reati connessi al «brigantaggio». Dopo la prima fase, intensa e diffusa, che si chiude nel 1863, ve n'è una seconda negli anni 1866-1868, in coincidenza con la guerra italo-austriaca. «Tuttavia – scrive Francesco Pappalardo[26] –, la estinzione del focolaio lucano – che disarticola i collegamenti della guerriglia –, la falcidia dei capi locali e l'affievolirsi della speranza in una soluzione favorevole, determinano una stanchezza generale. Quando le bellicose energie sono esaurite, la secessione si manifesta (...) nella grandiosa emigrazione transoceanica della nazione "napoletana"».

L'insorgenza dei «Cristeros» in Messico, 1926-1929

Le premesse

L'insurrezione dei Cristeros messicani si produce sorprendentemente negli anni Venti del nostro secolo, in un'età nella quale il trionfo della modernità sembrava pieno e totale, anzi negli anni di quella che viene comunemente detta «la Rivoluzione messicana».

E rivela quanto elevata fosse in realtà la impermeabilità della cultura della nazione messicana al cambiamento, sì da mostrare con solare evidenza quanto distante fosse, anche qui, la distanza tra «paese reale» e «paese legale».

In effetti, il Messico – come tutta l'America Latina – degli inizi del secolo è un esempio particolarmente felice di quella perfetta fusione tra cristianesimo cattolico e cultura popolare indigena che ha dato vita a una cultura nuova, da una miscela di elementi senza eguali nel tempo e nello spazio[27], marcata dai caratteri tipici delle culture sacrali tradizionali: oralità, religiosità pubblica intensa, spesso sconfinante nel folklore, senso della gerarchia e dell'onore, primato della fede sulla morale, che così bene ha messo in luce la ricerca storica – fondamentale per la vicenda dei Cristeros – di Jean Meyer.

Soltanto le classi alte e il ceto politico e intellettuale avevano assorbito il culturale causato dalle idee illuministiche, laiciste e liberali che si erano affermate storicamente nel corso dell'Ottocento.

Così, dopo alterne vicende che vedono avvicendarsi al potere dello stato messicano – parlamentare e separato dalla Chiesa –, di volta in volta, presidenti, dittatori, esponenti di fazioni armate vincitrici, tutti comunque accomunati dalla accettazione dell'ideologia laicista e anticlericale e, a più riprese, dediti ad attuare le stesse «riforme» in materia religiosa ed ecclesiastica che avevano caratterizzato l'Europa, nonché a perseguitare nell'occasione il clero e i cattolici, lo stato federale messicano del 1926 è governato da una autentica *camarilla* politica rivoluzionaria, capeggiata da Plutarco Elia Callès, caratterizzata da un feroce anticristianesimo di stampo apertamente massonico, da un nazionalismo esasperato, da un latente totalitarismo, da una ferrea volontà «modernizzatrice» della società messicana e dalla stretta collaborazione con l'imperialismo statunitense in via di affermazione nel quadrante latinoamericano e nella cui ombra, talvolta apertamente appoggiate da Washington, iniziano a diffondersi gruppi religiosi protestanti intesi a operare per fare proselitismo e a de-cattolicizzare il Messico.

[26] *Op. cit.*, p. 15.

[27] Cfr. sul tema Jean Dumont, *L'Église, oppresseur des Indiens d'Amerique?*, in Idem, *L'Église au risque de l'histoire*, Criterion, Limoges 1982.

Il conflitto tra Stato e Chiesa

Nel 1917, sotto la presidenza di Venustiano Carranza era stata varata una costituzione dai connotati violentemente laicistici e brutalmente repressivi nei confronti dell'azione evangelizzatrice della Chiesa cattolica e del clero, che però, non era stata applicata. Nel 1926 il potere decide di operare un salto di qualità nella «modernizzazione» del paese, riprendendo la lotta contro l'influenza sociale della Chiesa. A tale scopo emana decreti sulla disciplina dei culti nella prospettiva della applicazione del dettato costituzionale. Essi si traducono di fatto nella separazione piena tra Chiesa e Stato, nella scristianizzazione completa dei luoghi pubblici, nell'esproprio totale degli edifici di culto e dei seminari, nella messa fuori legge dei religiosi, nella registrazione obbligatoria e nel «numero chiuso» per il clero secolare, nella espulsione di sacerdoti e dei religiosi stranieri. Nel 1925 si era assistito al tentativo – miseramente fallito per la reazione popolare – di dare vita ad una chiesa nazionale scismatica, sul modello divenuto classico ad opera del leninismo al fine della «soppressione delle radici sociali della religione».

Le violenze poliziesche seguite al tentativo di attuare le nuove leggi anticlericali entrate in vigore il 31 luglio 1926 generano immediatamente la reazione del mondo cattolico, anche se non del tutto consapevole e spesso sporadica, e la creazione di una Lega Nazionale di Difesa della Libertà Religiosa ad opera dei vertici del laicato cattolico ufficiale. L'episcopato messicano – a fianco del quale è attiva la diplomazia vaticana allora diretta dal card. Pietro Gasparri – dopo diversi tentativi di resistenza legale o non violenta (scioperi, boicottaggi, petizioni popolari) guidati dalla Lega, reagisce infine alla *escalation* terroristica governativa con un provvedimento tanto inusitato quanto poco meditato: sospende completamente l'esercizio del culto liturgico pubblico in tutti gli stati, al fine dichiarato di mostrare in maniera clamorosa al mondo lo stato di grave impedimento della Chiesa in Messico. L'atto risultava arrischiato per almeno due motivi: da un lato, non teneva conto della reale implacabile determinazione degli ambienti governativi ad andare fino in fondo nell'affermare il proprio controllo sulla Chiesa (anche se esempi in questo senso negli anni precedenti non erano mancati), dall'altro sottovalutava – rivelando il mutamento di mentalità ormai avvenuto nel mondo cattolico di stampo «borghese» e «urbano», come pure in ampi strati della gerarchia il significato e l'importanza del culto nel vissuto popolare quotidiano dei contadini e dei popolani messicani, e, dunque, la misura e la immediatezza della loro potenziale reazione. In effetti, la lettura del gesto da parte delle classi contadine e umili fu – per usare i termini di Jean Meyer – di natura «mistica» e «apocalittica», nel senso che, applicando le categorie proprie della loro cultura, nutrita di Bibbia e di Leggenda Aurea, caratterizzata da una costante tensione escatologica e dalla vibrante percezione della lotta metafisica tra il bene e il male in atto nella realtà, alimentata dalla intensa e diffusa pratica di devozioni cristologiche e mariane, gli avvenimenti vennero giudicati come l'abbattersi del flagello biblico, della persecuzione operata dal «Faraone» di turno, alla quale era lecito reagire anche combattendo, con generosità, disinteresse e anche gioia[28], come i fratelli Maccabei, per restaurare il dominio di Cristo-Re (è del 1925 l'enciclica *Quas primas* con la quale Pio XI definisce i caratteri teologici della Regalità) e della Vergine di Guadalupe, regina del Messico ispanico, indio e cristiano.

L'insurrezione

Mentre Roma proibisce la sollevazione in difesa della libertà della Chiesa, l'episcopato non l'appoggia né vi partecipa e il mondo cattolico ufficiale continua nella sua azione di resistenza legale (il che non lo esime dal venire violentemente lo stesso perseguitato dai federali che non fanno troppo sottili distinzio-

[28] Come mostrano il loro folklore e le loro splendide canzoni, studiate e riferite da JEAN MEYER in *Apocalypse et Révolution au Mexique. La guerre des Cristeros (1926-1929)* - Gallimard/Julliard, Paris 1974.

ni e numerosi sono i martiri del clero – il più noto è forse il beato padre Miguel Augustin Pro S.I. – e dell'azione cattolica), l'incendio divampa fin dall'agosto 1926 in quasi tutti gli stati del vasto territorio messicano: comunità intere si sollevano, gli uomini si danno alla macchia al seguito delle autorità locali. Lo scontro è violentissimo.

Contro i ribelli, detti sprezzantemente Cristeros – contrazione di «Cristos-Reyes», ossia «Cristi-re» – dagli avversari, gli insorti cattolici, numerosi ma male armati e privi di inquadramento militare, il governo mobilita l'esercito nazionale e l'aviazione e tutto il proprio apparato, in una guerra su scala sempre più ampia.

Ciononostante i Cristeros, forti dell'appoggio popolare e applicando la consueta tattica della guerriglia, infliggono gravi perdite ai federali e iniziano a controllare aree sempre più vaste del territorio nazionale. Un salto di qualità si ha quando, nel 1927, il sempre più numeroso (oltre ventimila combattenti) esercito cristero, si dà un comando unico e trova un capo preparato nell'ex-generale federale a riposo Enrique Gorostieta, che aderisce inizialmente alla rivolta più per spirito anticonformista che per convinzione religiosa (che peraltro maturerà, prima di essere ucciso nel giugno del 1929). Tra il 1927 e il 1928 gli insorti sono in grado di affrontare l'esercito in vere e proprie battaglie campali.

Gli aiuti ai combattenti vengono dalla massiccia ed eroica mobilitazione delle famiglie, delle confraternite, delle organizzazioni solidaristiche; in questa guerra clandestina si distinguono in particolare le donne, anch'esse inquadrate in brigate paramilitari, dette di Santa Giovanna d'Arco. Il clero è pressoché assente tra i ranghi cristeri: il rosario, la devozione ai santi patroni, i salmi diventano le forme di pietà sostitutive della liturgia tra i combattenti; la prospettiva della battaglia accresce in loro il fervore, mentre gli stessi uomini, al modo contadino, in altri momenti avrebbero dedicato a ben altre occupazioni il loro tempo.

Alla fine del 1928 vi sono i sintomi di una possibile sconfitta militare dei federali, che non riescono più a sostenere il peso

della guerra civile e sono stanchi del terrore su vasta scala da essi dispiegato contro il loro stesso popolo. Grandiose battaglie – la maggiore quella di Tepatitlan il 19 aprile – hanno luogo agli inizi del 1929 e vedono il movimento cristero andare molto vicino alla vittoria finale.

Gli «Arreglos»

Davanti alle difficoltà incontrate, il governo fa trapelare la possibilità di trattare una tregua e i vertici cattolici, in spasmodica attesa di un segno di buona volontà, si gettano immediatamente a raccogliere l'accenno, così che accordi informali (i famigerati *Arreglos*), sotto l'attenta e determinante regìa della segreteria di Stato vaticana, vengono frettolosamente sottoscritti il 22 giugno dall'episcopato e il culto pubblico viene fatto riprendere.

Per la sollevazione armata ciò significava la fine. Mentre, per un verso, veniva persa un'opportunità unica per riconquistare integralmente alla legge di Dio un popolo cattolico, fatto che avrebbe avuto una portata incalcolabile in tutto lo scenario politico e religioso contemporaneo, per l'altro iniziava il calvario dei poveri e umili militanti di Cristo-Re che, una volta disarmati e smobilitati (non vi era nessuna garanzia di salvaguardia per i combattenti negli Arreglos), fin da subito e negli anni seguenti fino agli anni Quaranta vengono quasi ad uno ad uno fatti oggetto delle vendette del potere e cancellati anche fisicamente dalla storia del paese.

Uno spesso velo di silenzio viene steso non solo dai vincitori – tuttora al potere oggi –, ma anche dai vertici ecclesiastici su questo episodio, glorioso e sfortunato, costato dalle settanta alle ottantacinquemila vite umane, del quale si preferisce tacere, quasi fosse un malaugurato incidente di percorso nel processo di *ralliement* tra Chiesa e mondo moderno, e anche se la persecuzione anti-cattolica non si estinguerà affatto negli anni a venire fino circa al 1940.

Il problema delle insorgenze – alla luce dei profili di sopra tracciati – si può ridurre grosso modo ai seguenti termini: Le nazioni cattoliche non solo non hanno accolto immediatamente e con entusiasmo le idee e i regimi creati dalla rivoluzione moderna (non solo nella sua fase totalitaria, ma anche in quella illuministico-liberale), ma anche hanno reagito, apertamente e diffusamente, contro di essi. E questo è avvenuto per lo più nell'assenza e al di fuori del controllo delle classi dirigenti religiose e civili, le quali invece spesso, per prudenza o per eccessiva sintonia ideologica, hanno cercato il compromesso con le *res novae*. Potremmo dire, quindi, che le insorgenze popolari contro-rivoluzionarie vanno annoverate tra le espressioni delle modalità di confronto tra una cristianità e la modernità. Con quest'ultimo termine intendiamo (sulla scorta del magistero dei papi, da Pio XII a Giovanni Paolo II) indicare quel processo a dimensione sociale e culturale, fortemente caratterizzato dalla laicizzazione e scristianizzazione, che si è sviluppato all'interno delle nazioni occidentali da più secoli, iniziando con Lutero, continuando attraverso Robespierre e terminando (logicamente, se non cronologicamente) con Lenin, che viene anche detto, da alcune correnti di pensiero moderne (ad esempio da Augusto Del Noce), «Rivoluzione». Le insorgenze sono un aspetto (non l'unico) di questo confronto, il momento più apertamente conflittuale, la modalità dello scontro violento, epidermico, forse, immediato e furibondo. Sono, per lo più, episodi di resistenza armata che sfuggono alle categorie così rigorose della teologia cattolica [29], ignorano o non sofisticano troppo i requisiti di legittimità (il concetto di *maior et sanior pars*, ad esempio), vedono emblematizzate le ragioni dell'insorgere nella difesa della libertà religiosa (talvolta ridotta all'onore del santo patrono del villaggio) e in un legittimismo semplice e sentimentale e si esauriscono generalmente in azioni tanto grandiose quanto effimere.

[29] Cfr. a riguardo, P. REGINALDO M. PIZZORNI O.P., *Filosofia del diritto*, 2a ed. riv. e ampl., Pontificia Università Lateranense-Città Nuova, Roma 1982, alle pp. 396-447.

Si giunge qui all'aspetto più importante del problema. Il mondo cattolico – non solo gli storici – sta riscoprendo questa realtà che ha escluso dal suo retaggio storico e dal suo pensiero: ma come è possibile ricollocarla e recuperarla all'interno della sua storia e della sua cultura? che insegnamento trarne? che posto dare al pensiero e all'azione contro-rivoluzionaria nel mondo cattolico? Questa realtà indubbiamente rimanda ad un giudizio non necessariamente benevolo dei contenuti e delle modalità di affermazione della modernità e non può non indurre a ripensarne la genesi e tutto l'atteggiamento tenuto nei suoi confronti dalle classi dirigenti ecclesiali e laicali durante i decenni passati, a scelte troppo rinunciatarie, a prospettive di rinascita cristiana e civile, talvolta troppo frettolosamente abbandonate. È questo, crediamo, il compito che attende chi abbia realmente a cuore le sorti della società e del cristianesimo nella storia ai giorni nostri.

Per altro aspetto, la spontaneità e la immediatezza con le quali le insorgenze si manifestano, rivelano come notevoli residui di «medioevo» – che, lungi dal terminare con l'oltraggio di Anagni, sembra sopravvivere tanto più e tanto più a lungo quanto più in basso si scende nella scala sociale e ci si allontana dalla civiltà urbana – persistano come sedimento negli strati profondi dell'anima delle nazioni occidentali fino quasi ai nostri giorni (sì che solo col Sessantotto, con la rivoluzione «culturale» da questo operata, anche intra-ecclesiale, si può dire che il «medioevo» termini realmente).

Le insorgenze, al di là delle controversie interpretative e delle polemiche politiche, sono una pagina storica di eroismo – pur nei limiti che affliggono tutte le realtà *post peccatum* – o almeno di grande dignità, un pezzo del vissuto del popolo cristiano, senz'altro da non ricalcare più negli errori commessi, ma certamente da tenere sempre presente quanto meno riguardo all'*animus* di chi ne è stato protagonista, vale a dire come esempio di generosa disponibilità, anche nell'assenza di prospettiva di vittoria storica, a combattere – spesso ciecamente o implicitamente – per la restaurazione di una civiltà «a misura d'uomo e secondo il piano di Dio». Questo hanno fatto i po-

veri, gli umili, gli ignoranti, i montanari italiani, i popolani di Napoli, i «fanatici» parroci di campagna e infimi religiosi abituati a dividere la sorte del popolo, i contadini vandeani, i peones messicani, uomini e, talvolta soprattutto donne, che, pur con tutte le sfumature del caso, non hanno temuto di perdere la vita per conquistarsi la vita eterna.

Bibliografia

Opere generali

La più completa sintesi in materia è, ad oggi, l'opera di JACQUES GODECHOT, *La Controrivoluzione. Dottrina e azione (1789-1804)*, tr. it., Mursia, Milano 1988, che è assai estesa spazialmente, mentre è sfortunatamente molto contenuta in termini temporali. Assai ricco di spunti, è AA. VV., a c. di FRANÇOIS LEBRUN, ROGER DUPUY, *Les resistances à la Révolution. Actes du colloque de Rennes (17-21 Septembre 1985)*, Imago, Paris 1987, che raccoglie comunicazioni dei più eminenti storici francesi e inglesi (con contributi anche italiani) in materia.

Vandea

Sulla insurrezione vandeana, fondamentale è l'ampia ricostruzione dello storico cattolico francese (anche collaboratore della Santa Sede) JACQUES CRETINÊAU-JOLY, *Histoire de la Vendée militaire*, 2 tomi, Paris 1896-97 (v. anche: 4 voll., Gosselin, Paris 1843[2]). Recentemente sono state pubblicate diverse opere, per lo più di matrice cattolico-conservatrice, che rievocano l'epopea vandeana, in termini essenzialmente divulgativi e anche a scopo turistico: ad es., PHILIBERT DORÉ-GRASLIN, *Itinéraire de la Vendée militaire, journal de la guerre des géants*, 1793-1801, Garnier, Paris 1979. Una svolta negli studi ha segnato la ricerca di REYNALD SECHER, *Le génocide franco-français: la Vendée-Vengé*, P.U.F., Paris 1988[2] (tr. it., *Il genocidio vandeano*, effedieffe, Milano 1989). Inoltre: JEAN-FRANÇOIS CHIAPPE, *La Vendée en armes*, 3 voll., Paris 1982; JEAN-CLEMENT MARTINI, I *Bianchi e i Blu. Realtà e mito della Vandea nella Francia rivoluzionaria*, S.E.I., Torino 1989; ID., *Blancs et Bleus dans la Vendée déchirée*, ill. a c., Gallimard, Paris 1990; GEORGES BORDONOVE, *La vie quotidienne en Vendée pendant la Révolution*, Hachette, Paris 1982. Per la ricostruzione dei costumi e dello stato d'animo dei contadini vandeani in età rivoluzionaria va menzionato il romanzo di MICHEL RADONI, *I fazzoletti rossi*, Sugarco, Milano 1987.

Italia

Sui moti anti-francesi in Italia in epoca rivoluzionaria e napoleonica, cfr. GIACOMO LUMBROSO, I *moti popolari contro i Francesi alla fine del secolo XVIII (1796-1800)*, Le Monnier, Firenze 1932, fondamentale e ricco di indicazioni bibliografiche (anche se datate) anche di tipo locale, e NICCOLÒ RODOLICO, *Storia degli italiani. Dall'Italia del Mille all'Italia del Piave*, n. ed. ampl., Sansoni, Firenze 1964, e IDEM, *Il popolo agli inizi del Risorgimento nell'Italia Meridionale. 1798-1801*, Le Monnier, Firenze 1926. Oltre a queste due sintesi di scuola storiografica nazionalistica, molti dati si trovano nell'opera generale di J. GODECHOT, *cit.* Per altre sintesi, più recenti, cfr. FRANCESCO LEONI, *Storia della controrivoluzione in Italia. 1799-1851*, Guida, Napoli 1975 e FRANCESCO MARIO AGNOLI, *Rivoluzione, scristianizzazione, insorgenze, quattro saggi*, Krinon, Caltanissetta 1991, nonché IDEM, *I «vinti» della Rivoluzione francese*, in «Studi Cattolici», anno XXXI, n. 320, (ottobre 1987). Numerose le ricerche sui singoli episodi, tra le quali segnaliamo: sul sacco di Pavia, GIANFRANCO E. DE PAOLI, *Pavia cisalpina e napoleonica. 1796-1814. Saggi e notizie da documenti inediti*, 2 voll., Pavia, p.a. 1974-75; sulle insurrezioni nel bresciano è interessante leggere (anche se difficilmente reperibile) il romanzo storico di ALESSANDRO AUGUSTO MONTI (DELLA CORTE), *Viva San Marco!*, Ceschina, Milano 1930; sul moto di Lugo, cfr. anche il romanzo storico di FRANCESCO MARIO AGNOLI, *Gli insorgenti*, Reverdito, Trento 1988; sul moto genovese del settembre 1797, PIETRO NURRA, *Genova nel Risorgimento. Pensiero ed azione*, Vallardi, Milano 1948; GIORGIO SPINI, *La rivolta contadina nel Distretto di Morbegno del luglio 1798, in alcune lettere di archivio,* in «Bollettino della Società Storica Valtellinese», (anno 1971), n. 24; su «Fra Diavolo» cfr. la biografia divulgativa di PIERO BARGELLINI, *Fra Diavolo*, Rusconi, Milano 1975; GABRIELE TURI, *«Viva Maria», la reazione alle riforme leopoldine (1790-1799)*, Olschki, Firenze 1969; sulla contro-rivoluzione nel Mezzogiorno nel 1799, FRANCESCO PAPPALARDO, *1799: la crociata della Santa Fede*, in *Quaderni di Cristianità*, anno I, n. 3, (inverno 1985), pp. 34-50; MASSIMO LELJ, *La Santa Fede. La spedizione del cardinale Ruffo (1799)*, Mondadori, Milano 1946, e P. ANTONINO CIMBALO O.P., *Itinerario di tutto ciò ch'è avvenuto nella spedizione del-*

l'eminentissimo signor d. Fabrizio Cardinal Ruffo Vicario Generale per S.M. nel Regno di Napoli per sottomettere i ribellanti Popoli di alcune Provincie di esso, Napoli 1799 (La lunga marcia del cardinale Ruffo alla riconquista del Regno di Napoli), ris. an., Borzi, Roma 1967, Raoul Guêze, Roberto Guarasci, Annarosa Rovella, *La rivolta antifrancese delle Calabrie (1806-1813)*, 5 voll., Editoriale Progetto 2000, Cosenza 1990; per il Ducato di Parma e Piacenza, Vincenzo Paltrinieri, *I moti contro Napoleone negli Stati di Parma e Piacenza (1805-1806)*, Zanichelli, Bologna 1927 e Gustavo Buratti, *Una resistenza da rivendicare: i montanari emiliani contro Napoleone*, in «Etnie», anno X, n. 16, (1989) e anno XII, (1990-91) n. 17-18; sul Tirolo e il Trentino. Sac. Giuseppe Gabriele, *Il Predazzo ieri e oggi, p.a.*, Predazzo 1968; Francesco Mario Agnoli, *Andreas Hofer eroe cristiano*, RES, Milano 1979; Lorenzo Del Ponte, *Uomini e genti trentine durante le invasioni napoleoniche. 1796-1810*, Bernardo Clesio, Trento 1984, Candido Degiampietro, *Le milizie locali fiemmesi dalle guerre napoleoniche alla fine della I guerra mondiale (1796-1918)*, Pezzini, Villalagarina (TN), 1981.

Sull'insorgenza legittimistica nel Meridione durante e all'indomani dell'unificazione, cfr. Francesco Pappalardo, *«Brigantaggio lealismo repressione nel Mezzogiorno, 1860-1870»*, in «Cristianità», anno XIII, (gennaio 1985) n. 117; Aa. Vv., *Brigantaggio lealismo repressione nel Mezzogiorno, 1860-1870*, Macchiaroli, Napoli 1984; Carlo Alianello, *La conquista del Sud. Il Risorgimento nell'Italia meridionale*, Rusconi, Milano 1972; Salvatore Scarpino, *La mala unità. Scene di brigantaggio nel Sud*, effesette, Cosenza 1985; Id., *Indietro Savoia!. Briganti nel Sud*, Camunia, Milano 1988; Ercole Bonanni, *La guerra civile nell'Abruzzo teramano. 1860-1861*, Eco, San Gabriele (TE) 1974; fondamentale per la storia dell'innesto legittimistico spagnolo è Aldo Albonico, *La mobilitazione legittimista contro il Regno d'Italia: la Spagna e il brigantaggio meridionale postunitario*, Giuffrè, Milano 1979. È da segnalare, per la felice ricostruzione del sottofondo storico, il romanzo di Carlo Alianello, *L'eredità della priora*, Feltrinelli, Milano 1974[2]. Un altro romanzo degno di menzione per la descrizione dello stato d'animo delle masse contadine negli anni della Rivoluzione nell'Italia meridionale, tra 1784 e il 1861, è Raffaele Nigro, *I fuochi del Basento*, Rizzoli, Milano 1988. La resistenza delle fortezze di Gaeta e di Civitella del Tronto (Ascoli Piceno) è descritta, rispettivamente, nel volume di Carlo Garnier, *Giornale dell'assedio di Gaeta*, Regina, Napoli 1971 e nel volume di Giorgio Cucentrentoli, *La difesa della fedelissima Civitella del Tronto. 1860-1861*. La Perseveranza, Bologna 1972. In generale, sulle vicende della conquista del Regno di Napoli, è importante Giacinto De' Sivo, *Storia delle Due Sicilie dal 1847 al 1861*, 2 voll., Trieste 1868 (rist. an., Ristampa Fotomeccanica, Roma 1964).

Messico

Sull'insurrezione dei *Cristeros* nacque una certa letteratura all'indomani dei fatti negli ambienti cattolici anche italiani, ma il valore di queste pubblicazioni è di carattere più agiografico e celebrativo, che storiografico. Esempi sono: Antonio Rius Facius, *Mejico Cristero. Historia de la A.C.J.M.. 1925-1931*, Editorial Patria, Mejico 1966, Don Luigi Zilian, *Messico martire. Storia della persecuzione. Eroi e martiri*, Soc. Ed. S. Alessandro, Bergamo 1932 e Spectator, *Fede di Popolo. Fiore di Eroi. Scene storiche messicane*, tr. it., Astesano, Chieri (Torino), 1933. La ricerca storica di Jean Meyer ha dato vita a tre diversi libri: Id., *La Cristiada*, 3 voll., Siglo xxi, Mexico-Buenos Aires 1973, Id., *La Christiade*, Payot, Paris 1975, e Id., *Apocalypse et Révolution au Mexique. La guerre des Cristeros (1926-29)*, Gallimard/Julliard, s.l. 1974. Un'ulteriore opera, a carattere divulgativo, che attinge a Meyer, è quella di Hugues Keraly, *Les Cristeros*, ill., Dominique Martin Morin, Grez-en-Bouère 1986. Importante, per un riassunto dei temi propri della *Cristiada* è l'intervista a Jean Meyer pubblicata abbastanza di recente dal mensile «30 Giorni nella Chiesa e nel mondo» (a c. di Alver Metalli, *La guerra dei Cristeros*, anno VIII, n. 5, maggio 1990). Sulla figura del beato padre Michele Pro S.I., cfr. Antonio Dragon S.I., *Per Cristo Re. Il padre Pro della Compagnia di Gesù*, L.I.C.E.-Berruti, Torino 1932 e il più recente, Luciano Santarelli, *Il beniamino di Dio. Padre Miguél Pro primo martire del Messico moderno*, Ed. Paoline, Milano 1988. Ancor più di recente sono uscite rievocazioni in «Jesus», giugno 1991 (Franco Pierini, *I Cristeros martiri della libertà*), in «30 Giorni nella Chiesa e nel mondo», n. 3, marzo 1993 (Stefano Maria Paci, *Il potere e la gloria*) e in *Litterae Communionis*, anno XX, n. 4, aprile 1993 (P. Fidel Gonzalez, *A causa mia*). Quest'ultimo articolo è dedicato ai martiri cattolici (per la verità non assimilabili ai Cristeros) beatificati nel novembre 1992 da Giovanni Paolo II: cfr. anche L'*Osservatore Romano*, 22-11-1992 e 23/24-11-1992.

ANTONIO SOCCI

La Chiesa e la questione risorgimentale italiana

La leggenda nera che vuole la Chiesa Cattolica come una potenza oscurantista, reazionaria e nemica della libertà degli uomini e dei popoli ha un capitolo tutto italiano: si tratta del cosiddetto Risorgimento e della posizione della Santa Sede nelle vicende dell'unificazione italiana del secolo scorso.

L'argomento ha fatto scorrere fiumi d'inchiostro: noi – in queste pagine – ci limiteremo solo ad enunciare alcuni dei fatti storici trascurati.

In principio fu il federalismo

Nel secolo scorso, il più lucido fra i pensatori degli anni Trenta e Quaranta è senz'altro Carlo Cattaneo, storico, economista, politico. Cattaneo, che è la mente del *Politecnico*, non immaginava davvero, né avrebbe mai voluto, Milano come prefettura di Torino. Scrive Antonio Gramsci: «Il federalismo di Ferrari-Cattaneo fu l'impostazione politico-storica delle contraddizioni esistenti tra il Piemonte e la Lombardia. La Lombardia non voleva essere annessa, come una provincia, al Piemonte: era più progredita, intellettualmente, politicamente, economicamente, del Piemonte. Aveva fatto, con forze e mezzi propri, la sua rivoluzione democratica con le Cinque giornate: era, forse, più italiana del Piemonte, nel senso che rappresentava l'Italia meglio del Piemonte [...]. Perché» si chiede dun-

que Gramsci «*accusare* il federalismo di aver ritardato il moto nazionale e unitario?» [1].

Non solo Cattaneo fu il più lucido e affascinante sostenitore della via federalista per l'Italia, ma, nel 1848, giunse addirittura a delineare gli Stati Uniti d'Europa con un anticipo sui tempi della storia che avrebbe evitato, di per sé, due guerre mondiali nel vecchio continente e varie tragedie connesse.

Se la confederazione europea poteva essere, allora, un sogno, per l'Italia invece il federalismo sembrava la via più naturale e incruenta dell'unificazione. Un'Italia divisa fino ad allora in diversi stati. Si erano già fatti i primi passi: nel novembre 1847 era stato stipulato un accordo doganale fra Piemonte, Toscana e Stato Pontificio che faceva concretamente intravedere ai diversi popoli della penisola una prospettiva federale. Qualcosa di analogo allo *Zollverein* delle regioni germaniche, ma, se vogliamo, anche al mercato comune europeo attuale.

Come oggi sarebbe impensabile una Europa politicamente unita attraverso una guerra di conquista di uno dei suoi stati a danno degli altri, conquistati ed annessi con la forza, così – fino al 1848 – nessuno avrebbe mai potuto gabellare una conquista piemontese della penisola come l'unità d'Italia. Ma è quello che avvenne.

«La lega doganale» osserva Gramsci «promossa da Cesare Balbo e stretta a Torino il 3 novembre 1847 dai tre rappresentanti del Piemonte, della Toscana e dello Stato pontificio, doveva preludere alla costituzione della Confederazione politica che poi fu disdetta dallo stesso Balbo, facendo abortire anche la lega doganale. La Confederazione era desiderata dagli stati italiani, i reazionari piemontesi (fra cui il Balbo) credendo ormai assicurata l'espansione territoriale del Piemonte, non volevano pregiudicarla con legami che l'avrebbero ostacolata» [2].

Ma come la Chiesa, il papa e lo Stato pontificio si trovarono a vivere gli avvenimenti di quegli anni?

Il 16 giugno 1846 il cardinale Giovanni Maria Mastai Ferretti viene eletto papa e prende il nome di Pio IX. Ha fama di

[1] ANTONIO GRAMSCI, *Il Risorgimento*, Einaudi, Torino 1954, p. 108.
[2] GRAMSCI, *op. cit.*, pp. 108-109.

liberale e sostenitore della causa nazionale italiana. Appena eletto concede un'amnistia che scatena gli entusiasmi di tutti. Fra l'altro riconosce anche la libertà di stampa, precedendo Leopoldo II di Toscana e Carlo Alberto di Savoia.

Massimo D'Azeglio e Marco Minghetti, nella loro cosiddetta *Epistula ad Romanos* proclamano: «Un tale uomo ha fatto più per l'Italia in due mesi, che non hanno fatto in venti anni tutti gli Italiani insieme». Pio IX chiama inoltre al governo dello Stato Pontificio un tecnico di fama europea, un politico liberale, Pellegrino Rossi (in passato perfino coinvolto in cospirazioni democratiche).

Papa Mastai, come sovrano temporale, lavora assiduamente attorno al progetto di unità federale. Suo delegato alle trattative è Corboli-Bussi, ma egli conta soprattutto sul delegato piemontese, Antonio Rosmini, che aveva in animo di creare cardinale e – nel caso fosse stata realizzata la federazione – di chiamare ad alte cariche presso la Santa Sede. Intanto però a Torino cade il ministero Casati-Gioia-Ricci ed il nuovo governo non rinnova le credenziali a Rosmini. Già nel 1845 fra Carlo Alberto e Massimo D'Azeglio aveva cominciato a prender forma un progetto espansionistico che, in via preliminare, esigeva il naufragio dell'unica realistica via per l'unificazione d'Italia, quella federalista. A Roma gli eventi precipitano. Pellegrino Rossi viene assassinato da radicali estremisti, scoppia la rivoluzione, il papa deve fuggire.

In pochi mesi si passa dalle acclamazioni per il papa «liberale» e sostenitore della causa italiana alla fuga dello stesso Pio IX da Roma. Com'è possibile? «La situazione precipita e si svolge in quattro tappe fatali: 10 febbraio *Motu proprio "Benedite, Gran Dio, l'Italia"*; 29 aprile Allocuzione *Non semel* contro la guerra all'Austria; 15 novembre uccisione di Pellegrino Rossi; 24 novembre fuga a Gaeta» [3].

Già prima, i gruppi repubblicani e settari si erano inseriti nell'euforia popolare per il papa e avevano preso ad esaltarlo ipocritamente cercando di usarne l'immagine per i loro scopi e

[3] ALBERTO POLVERARI, *Vita di Pio IX*, «Studi piani» (4), Roma 1986, p. 185.

soprattutto cercando di trascinare la Santa Sede in una guerra contro l'Austria[4] che mai il papa avrebbe potuto fare (peraltro l'Austria aveva già minacciato uno scisma se si fosse trovata in guerra contro un esercito mandato dal papa). Il papa manifestava a Carlo Alberto la sua netta volontà di sottrarsi a questa strumentalizzazione politica: «Qui dagli esaltati si vuole assolutamente che io pronunci la parola – guerra – cosa che non debbo fare. [...] Dico che il papa non fa la guerra a nessuno, ma nel tempo stesso non può impedire che il desiderio ardente della nazionalità italiana non spinga oltre i confini le truppe comandate dal general Durando. Dico infine che rinuncio francamente ai progetti seduttori dei repubblicani che vorrebbero fare dell'Italia una Repubblica sola con il papa alla testa. Dico di rinunciarvi perché dannosi immensamente all'Italia e perché la S. Sede non ha intenzione e non l'ebbe mai di dilatare i suoi temporali domini, ma quelli bensì del Regno di Gesù Cristo»[5].

In questo documento Pio IX si spinge fino al limite estremo in cui era possibile spingersi ad un Successore di Pietro: la disponibilità a chiudere un occhio su ciò che le truppe dello Stato pontificio avessero eventualmente deciso autonomamente. Eppure si accusò Pio IX di tradimento, accollando a Roma il peso della sconfitta. Secondo Gramsci la responsabilità fu piuttosto del governo piemontese: «Essi furono di un'astuzia meschina, essi furono la causa del ritirarsi degli eserciti degli altri Stati italiani, napoletani e romani, per aver troppo presto mostrato di volere l'espansione piemontese e non una confederazione italiana»[6].

Da questo momento in poi nasce la leggenda nera su Pio IX. Non solo la leggenda nera della storiografia liberale...

«Più strano ancora, per me» osserva padre Guido Sommavilla sj «è che interpretino ormai in questo quadro l'Ottocento anche storici cattolici, monsignori e gesuiti oltre che laici (Jedin, Martina, Aubert), occupandosi di papi [...] e soprattutto di Pio IX (ritenuto) "papa santo, ma pessimo politico"».

[4] Lo stesso Mazzini, ad esempio, coglie l'occasione «per eccitare gli animi contro l'Austria e per alienarli dal potere temporale», in GIACOMO MARTINA, *Pio IX (1845-1850)*, Miscellanea historiae pontificiae, vol. 38, Roma 1974, p. 108.

[5] Cit. in POLVERARI, *op. cit.*, pp. 195-196.

[6] GRAMSCI, *op. cit.*, p. 90.

Il papa, dunque, avrebbe sbagliato a non cedere subito e su tutto «ai liberali che si comportavano a quel modo, pronti ad uccidere i migliori politici suoi amici (Pellegrino Rossi, Moreno, Leu) e saltargli addosso se non si arrendeva a discrezione (Repubblica romana) e a porre sotto sequestro i beni e le proprietà della Chiesa ovunque arrivavano al potere, ignominiosamente poi mercanteggiandoli?».

E perché avrebbe dovuto cedere? «Proprio perché Pio IX era intelligente, capiva bene che in tutti quei sequestri (o regali eventualmente) erano i poveri a perderci: i poveri contadini... e i poveri semplicemente, ai quali, allora, soltanto la Chiesa pensava, anche con i redditi di quei benefici. Magari intuiva pure che quelle terre incamerate e vendute ci avrebbero rimesso in senso perfino ecologico, con l'insensato sfruttamento che Stato e borghesi ne avrebbero fatto, a cominciare dal patrimonio boschivo»[7]. Nel marzo 1929 *La Civiltà cattolica* così rievoca le posizioni: «Cominciando da Pio IX, fino al più semplice prete di contado, l'unità italiana non era avversata da nessuno. Si potrebbe anche dimostrare perentoriamente che all'invito di Pio IX, nel 1848, per una lega italiana e per l'unione politica dell'Italia, chi si oppose fu il solo ministero piemontese. Il clero italiano, e ciò è da porsi fuori da ogni dubbio per chi non voglia negare la luce meridiana, non s'oppose all'unità, ma la voleva in modo diverso in quanto all'esecuzione. Questa era l'idea di Pio IX, dell'alta gerarchia, dei cardinali e dello stesso antico partito conservatore piemontese (Solaro della Margherita, *nda*)».

Guerra di conquista

Accade infatti che in Piemonte il potere passa dal gruppo del Solaro ai liberali di D'Azeglio, Cavour e Rattazzi. I Savoia chiamando al governo questa nuova classe dirigente intendo-

[7] GUIDO SOMMAVILLA, *La Compagnia di Gesù*, Rizzoli, Milano 1984, p. 191.

no sfruttare l'aspirazione nazionale all'unità come foglia di fico di un progetto semplicemente espansionistico della corona. Poco importa se – come ha osservato Denis Mack Smith – «l'elastica maggioranza di Cavour includeva... diverse posizioni politiche», se Ricasoli e Spaventa erano «centralizzatori» e «decentralizzatori» erano invece Farini e Minghetti, se si opponevano «liberal conservatori, come D'Azeglio e Minghetti» e radicali di sinistra come Rattazzi. Nei fatti ciascuno collaborò, a suo modo, al progetto della conquista. Anche se certo fu il Cavour la sua più coerente espressione politica.

Ma chi è Camillo Benso conte di Cavour, che di lì a poco si rivelerà il grande architetto di tale «conquista piemontese»? Un talento politico senz'altro. Ma c'è chi aggiunge: «un radicale che nel suo nichilismo si arrestava soltanto alla proprietà terriera borghese» [8]. Per Disraeli, Lord Cowley e Lord Acton – e si sa quanto l'Inghilterra abbia contato nella vita e nella politica del conte Camillo che non scese mai sotto Bologna – era «un politico totalmente privo di scrupoli».

Antonio Gramsci dà un giudizio semplicemente politico: «I liberali di Cavour concepiscono l'unità come allargamento dello Stato piemontese e del patrimonio della dinastia, non come movimento nazionale dal basso, ma come conquista regia» [9].

Fra le tante cose che sono normalmente passate sotto silenzo, nella manualistica scolastica sul Risorgimento, vi sono le fasi preliminari che rendono possibile questa strategia di conquista regia. Che lasciano interdetti. Per esempio: «Nessun cattolico, fedele alla Chiesa» scrive Ambrogio Eszer «riuscirà a capacitarsi perché il Regno di Sardegna abbia voluto iniziare la sua opera di unificazione nazionale con la soppressione dei monasteri contemplativi» [10].

E nei confronti della Chiesa non si contentarono di queste prime soppressioni, né della sua spoliazione, della rapina di monasteri e abbazie, né della conquista dei territori dello Stato

[8] Francesco Cognasso, *I Savoia*, Dall'Oglio, Varese 1981, pp. 627-628.
[9] Gramsci, *op. cit.*, pp. 45-46.
[10] Ambrogio Eszer, *Pio IX dal 1851 al 1866*, in «Studi cattolici», (marzo 1986) p. 208.

Pontificio. È la stessa presenza del Santo Padre a Roma ad essere ideologicamente e militarmente attaccata da una dinastia che parlava francese e che a Roma mai aveva messo piede.

Così il Regno sabaudo, poi Regno d'Italia, rifiutò pervicacemente ogni possibile accordo, ogni garanzia giuridica sulla libertà del papa. Un riconoscimento minimo di salvaguardia della sua libertà sarebbe bastato probabilmente al Santo Padre per acconsentire anche a rinunciare allo Stato Pontificio [11].

È pur vero che la storia non si fa con i «se». Tuttavia Pio IX aveva ampiamente dimostrato di esser disposto quasi a tutto per l'Italia. Ebbe a dire il segretario di Stato cardinal Antonelli all'ambasciatore austriaco Bach: «Se a Torino non avessero perseguito la Chiesa così appassionatamente, se non avessero ferito Pio IX nella sua coscienza di capo della Chiesa, Dio sa quanto non avrebbe concesso e dove oggi non ci troveremmo» [12]. C'è un altro aneddoto che illustra bene l'amore all'Italia di questo pontefice. Un conte tedesco viene ricevuto in udienza dal papa ed esprime a Sua Santità il suo dispiacere per i movimenti politici che stavano attaccando lo Stato Pontificio e la Chiesa. Finita l'udienza, Pio IX sbotta a mezza voce, con i suoi collaboratori: «Questo bestione tedesco non capisce la grandezza e la bellezza dell'idea nazionale italiana» [13].

Il 19 giugno 1871, quando già tutto è perduto, così Pio IX ricorda i primi gesti del suo pontificato: «Ma io benedissi allora l'Italia, come di nuovo la benedico adesso, la benedissi, e la benedirò» [14].

Forse però una qualche risposta all'inquietante interrogativo di Eszer sul perché di questa persecuzione esiste. Per procedere all'impresa politico-militare che è stata immaginata a Torino, non basta concentrare gran parte del bilancio statale

[11] Scrive Rober Aubert: «Infatti bisogna constatare che ai liberali di allora, persino ai moderati tra essi, l'incondizionata rinunzia a qualsiasi forma di potere temporale appariva come dogma assolutamente intangibile, ed una soluzione del tipo dei Patti Lateranensi del 1929, per loro, non sarebbe stata accettabile» (in Eszer, *op. cit.*, p. 212).
[12] Vedi Giacomo Martina, *Pio IX (1851-1866)*, Miscellanea historiae pontificiae, vol. 51, Roma 1986, p. 146 e n. 93.
[13] Vedi Eszer, *op. cit.*, 208.
[14] Vedi Polverari, *op. cit.*, p. 188.

sulle spese militari, sarebbe necessario poter disporre di entrate equivalenti quasi a quelle di un altro Stato. Si comincia così a pensare di mettere le mani sull'immenso patrimonio (fondiario, immobiliare, finanziario) della Chiesa: un'operazione drammatica che oggi la storiografia ha completamente rimosso e che, secondo i cattolici, ha i caratteri di una vera e propria rapina di Stato assai simile a quanto realizzeranno, nel nostro secolo, i regimi totalitari.

Lo Statuto, agli articoli 24 e 68, già crea le condizioni per una legislazione di attacco alla Chiesa in materia giudiziaria, civile ed economica. L'8 aprile 1850 si varano le leggi Siccardi che tolgono alla Chiesa unilateralmente diritti e prerogative. Per le sue proteste e la sua opposizione il vescovo di Torino, monsignor Giovanni Fransoni, viene arrestato. Poi vengono sequestrati i suoi beni e infine viene bandito dallo Stato (morirà in esilio a Lione). Egualmente arrestato e deportato, nel 1850, l'arcivescovo di Cagliari, monsignor Marangiu-Nurra. Il direttore del giornale cattolico *L'Armonia* per aver anch'egli criticato le nuove leggi subisce l'arresto e la condanna a quindici giorni di carcere. Ma tutto questo, come aveva immaginato Pio IX, era solo il preannuncio della tempesta. Sul finire del '52 al D'Azeglio succede il Cavour. Si vara il grande attacco alla Chiesa: la legge per la soppressione degli Ordini religiosi e l'incameramento dei loro beni (dalla cui vendita si mira a lucrare cinque milioni l'anno).

«Si ebbero confische massicce di beni ecclesiastici, giacché Cavour era convinto che la "lebbra del monacismo" fosse un importante fattore di arretratezza economica» [15]. Ovvero un limite alla proprietà borghese. Per il vecchio Solaro «questa legge sanziona un sacrilego latrocinio». Per il Cavour è l'autentica applicazione del motto «libera Chiesa in libero Stato». Il «latrocinio» era giustificato dal conte con le difficoltà economiche dello Stato che però, contemporaneamente, spendeva capitali (e vite di contadini) in una guerra – quella di Crimea – in cui gli italiani non c'entravano nulla. Il 29 maggio 1855,

[15] DENIS MACK SMITH, *Cavour*, Bompiani, Milano 1988, p. 273.

dunque, il re firma il decreto che sopprime agostiniani, certosini, benedettini cassinesi, cistercensi, olivetani, minimi, minori conventuali, osservanti, riformati cappuccini, oblati di Santa Maria, passionisti, domenicani, mercedarii, servi di Maria, padri dell'Oratorio, filippini, clarisse, cappuccine, canonichesse lateranensi, crocifisse benedettine, carmelitane, domenicane, francescane, battistine, celestine e turchine. Soppresse 331 case (4.540 religiosi cacciati fuori dalle loro case) e incamerate rendite per oltre due milioni dell'epoca. Un po' meno del bottino sperato. Ma per quel che si era salvato era solo questione di tempo. Roma decretò la «scomunica maggiore» per tutti «gli autori, i fautori, gli esecutori della legge».

C'è ovviamente un nesso fra «colpire i beni ecclesiastici e la necessità di far fronte a spese crescenti e ad eserciti più perfezionati» [16]. E ciononostante al 1857 lo Stato sabaudo è gravato da debiti per 800 milioni. Il problema delle spese militari nei bilanci dello Stato sabaudo è un capitolo della storia del Risorgimento che, per quanto sottovalutato, risulta determinante e rivelatore: lo è nel determinare la decisione di uno scontro frontale contro la Chiesa, lo è nella scelta di trasformare il Regno delle Due Sicilie in una colonia da conquistare e saccheggiare, lo è per le condizioni sociali che sono costrette a subire le plebi contadine e operaie. Nelle discussioni al Senato sulle condizioni sanitarie del Paese (era la prima volta che ci si occupava del problema!), il 12 marzo 1873 il medico Carlo Maggiorani delineava questo quadro: «La tisi, la scrofola, la rachitide, tengono il campo più di prima; la pellagra va estendendo i suoi confini; la malaria co' soi tristi effetti ammorba gran parte della penisola [...]. La sifilide serpeggia indisciplinata fra i cittadini ed in ispecie fra le milizie». Per le malattie epidemiche «i contagi esotici (colera) han facile adito e attecchiscono facilmente: il vaiuolo rialza il capo; la difterite si allarga ogni giorno di più».

Mentre le élites risorgimentali nel Palazzo mettono a punto

[16] ALBERTO CARACCIOLO, *Stato e società civile (Problemi dell'unificazione italiana)*, Einaudi, Torino 1960, p. 19.

i loro piani di conquista regia, dilapidando le pubbliche finanze nelle loro imprese militari, l'Italia perlopiù contadina e cattolica vive in condizioni subumane. Nel periodo 1861-1870 muoiono nel primo anno di vita 227 bambini per mille nati vivi. Il 45 per cento delle morti totali è di bambini inferiori a cinque anni, dovute spesso a infezioni prodotte dalle condizioni di vita e di lavoro delle madri. Lo Stato liberale che dilapida la metà delle finanze pubbliche nelle sue guerre (dette «d'indipendenza»), non si è mai occupato delle condizioni tragiche del popolo, che nelle campagne ha una speranza di vita media che si aggira sui quarant'anni.

Il raffronto fra il bilancio della Difesa e quello per le spese sociali (sanità, occupazione, igiene e cultura) è spaventoso. «Dal 1830 al 1845 la quota delle spese militari non fu mai inferiore al 40 per cento della spesa statale complessiva. Con la prima guerra d'indipendenza l'incidenza delle spese militari su quelle totali raggiunse nel 1848 e nel 1849 rispettivamente il 59,4 per cento e il 50,8 per cento. Nei cinque anni successivi tale voce di spesa non superò mai il 27 per cento e solo in relazione alla spedizione d'Oriente nel 1855 e 1856 raggiunse rispettivamente il 36 per cento e il 38,6 per cento. Con la guerra del 1850 e 1860 l'incidenza delle spese militari raggiunse rispettivamente il 55,5 per cento e il 61,6 per cento. A fronte di spese militari di tale rilevanza (finanziate soprattutto con gli espropri ecclesiastici, *nda*) le spese per gli affari economici e le opere pubbliche ebbero la massima incidenza nel 1847 col 30,9 per cento e la minima nel 1831 col 2,9 per cento, mentre per l'assistenza sociale, l'igiene e la sanità, la pubblica istruzione e le belle arti, raramente nell'insieme si destinò annualmente più del 2 per cento della spesa totale»[17].

Ma torniamo dunque al 1857. È anno di elezioni. Vota un'infima minoranza della popolazione, attorno all'1 per cento. Eppure i deputati cattolici raddoppiano di numero (da 30 a 60): quelli che avevano sostenuto le leggi contro la Chiesa in

[17] In Anteo D'Angiò, *La situazione finanziaria dal 1796 al 1870*, in *Storia d'Italia*, De Agostini, Torino 1973, vol. VI, p. 241.

molti casi vengono sonoramente sconfitti. Così il Governo, con una curiosa concezione della democrazia, annulla molte elezioni con il pretesto che il clero si era immischiato nel voto. Nel 1860 lo Stato sabaudo cede alla Francia Nizza e la Savoia (una decisione mostruosa: Nizza era la città di Garibaldi). Un mercimonio di terre e popoli per convincere Napoleone III a dare il suo placet all'annessione che di lì a poco il Piemonte avrebbe fatto delle terre dello Stato Pontificio dove nessuno lo aveva chiamato. La guerra di conquista del Piemonte si allarga poi al Regno del Sud, un regno più antico, più prospero e più italiano di quello savoiardo: prima con la spedizione dei Mille, finanziata da potenze straniere e riuscita più che per eroismo come si è creduto a lungo, grazie a una torbida trama di corruzioni, imbrogli e violenze in cui inglesi e piemontesi fecero a gara. Quindi con l'instaurazione di un regime dittatoriale al Sud.

Vale la pena soffermarsi su un aspetto non secondario. Armando Corona, Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia, dichiarava a un importante convegno storico: «Garibaldi ebbe sempre un nume tutelare: la Gran Bretagna. Più esattamente, la Massoneria inglese»[18].

Quel *feeling* si sostanziò anche, come ha rivelato di recente Giulio Di Vita, grazie a sue ricerche in archivi di Edimburgo, in un «versamento» a Garibaldi di una cifra enorme per la conquista del Regno delle Due Sicilie: «tre milioni di franchi francesi, in piastre d'oro turche» che equivale a «molti milioni di dollari di oggi». L'esistenza di una cassa segreta della Spedizione è dunque confermata. In quali tasche finirono questi miliardi è cosa rimasta misteriosa in quanto i libri contabili e il contabile della spedizione finirono in fondo al Tirreno con il piroscafo Ercole, affondato, a quanto pare, secondo le più recenti ricerche, a causa di un misterioso sabotaggio.

Una parte dei soldi, tuttavia, finì senz'altro nelle tasche dei

[18] Aa.Vv., *La liberazione d'Italia nell'opera della massoneria* (Atti del convegno di Torino 24-25 settembre 1988, a cura di Aldo A. Mola), Bastogi, Foggia 1990, p. 307. Cfr. anche Rosario Romeo, *Dal Piemonte sabaudo all'Italia liberale*, Einaudi, Torino 1964, pp. 225-247.

traditori di Francesco. «È incontrovertibile che la marcia davvero trionfale delle legioni garibaldine, dalla Conca di Palermo al Vesuvio, venne immensamente agevolata dalla conversione subitanea di potenti dignitari borbonici dal Sanfedismo alla democrazia liberale. Non è assurdo pensare che questa vera illuminazione pentecostale sia stata, almeno in parte, catalizzata dall'oro»[19]. Scopriamo così che l'Italia (risorgimentale) nacque e fu fatta sulla «mazzetta». Per la verità i più obbiettivi fra gli storici avevano già da tempo avanzato dubbi su quel migliaio di uomini, male armati e spesso un po' goliardici, di fronte ai quali era crollato un regno di centomila chilometri quadrati, con un esercito di centomila uomini. È stato osservato che mille volontari non bastano nemmeno per presidiare una provincia, come potevano tenere sotto controllo tutto quel Regno? Adesso Di Vita, fonte indiscutibile, ci viene a confermare: che la presunta marcia trionfale di Garibaldi aveva dietro i maneggi della prima potenza imperiale del mondo, con il suo enorme peso finanziario, militare e spionistico.

È davvero curioso osservare che l'episodio più celebrato del Risorgimento, l'unico che aveva potuto rivendicare i caratteri di epopea popolare, risulta, alla prova dei fatti storici, poco più che un paravento per un atto di arbitrio e di violenza del tutto contrario ai principi basilari del diritto internazionale: un colpo di stato sabaudo-inglese al sud Italia che abbatte re Francesco, il re legittimo, e insedia una monarchia straniera. Le motivazioni che spinsero l'Inghilterra in questa avventura sono ben sintetizzate da Di Vita: «La prima, colpire il Papato nel suo centro temporale, cioè l'Italia, agevolando la formazione di uno Stato laico. La seconda, creare, con un nuovo Stato unitario dalle Alpi alla Sicilia, una forte opposizione alla Francia, che non avrebbe così potuto impedire l'aprirsi dei piani imperiali britannici sull'Africa e sul Medio Oriente, il Mediterraneo e la via alle Indie»[20]. In buona sostanza è la conferma dell'acuta osservazione del filosofo Augusto Del Noce per il quale «il

[19] AA.VV., *La liberazione...*, pp. 379-381.
[20] *Ibid*, p. 380.

Risorgimento italiano non è stato in realtà che un capitolo della storia dell'imperialismo britannico»[21].

Questo spiega perché, fin dall'inizio, il popolo meridionale non acclamò, affatto i «liberatori». Quella non fu solo una guerra di conquista coloniale, si risolse anche in un genocidio. Mentre la borghesia e l'aristocrazia del Gattopardo stava velocemente salendo sul carro del vincitore, il sud contadino si ribellò ai conquistatori e proseguì la sua lotta malamente armato anche dopo la capitolazione del suo re nel 1860.

L'esercito piemontese che si riteneva l'esercito «liberatore» dovette schierare nel Meridione centoventimila uomini. È una storia sanguinaria troppo velocemente rimossa. Il genocidio del Sud, da solo, fece più vittime di tutte le cosiddette «guerre d'indipendenza» assommate, ed era tutto sangue di italiani: «Vi furono battaglie, stragi, assedi, ma soprattutto si fucilò, a torto o a ragione, per mille cause diverse, senza null'altro che un sospetto vago, uomini, donne, vecchi, bambini persino»[22].

In tutto 5.212 partigiani dell'indipendenza, quelli che gli invasori – sui loro libri di storia – chiamarono «briganti», furono fucilati o ammazzati in combattimento, altri cinquemila furono arrestati. In totale si contarono ventimila vittime di quella «liberazione», o, secondo altri, di quel genocidio che umiliò e calpestò la dignità e l'identità di quel popolo. E lo affamò: da allora comincia il triste dissanguamento dell'emigrazione (centoventitremila persone l'anno, quattordici milioni di esuli dal 1876 al 1914) che produce sottosviluppo nelle terre abbandonate.

Scrisse lo storico filoborbonico Giacinto De Sivo: «Ell'è una trista ironia lo appellar risorgimento questo subissamento del bel paese. *Briganti* noi combattenti in casa nostra, difendendo i tetti paterni; e *galantuomini* voi venuti qui a depredar l'altrui?»[23]. Fu una guerra civile feroce i cui effetti si fanno sentire ancora ai giorni nostri, se è vero com'è vero che il Meridio-

[21] «Il Sabato», 19.6.1993.
[22] CARLO ALIANELLO, *La conquista del Sud*, Rusconi, Milano 1972, p. 133.
[23] GIACINTO DE SIVO, *I Napolitani al cospetto delle nazioni civili*, ed. Forni, Bologna 1965.

ne non si è più risollevato dalla sua condizione di arretratezza e subordinazione e da piaghe come la mafia. E se è vero che il fenomeno politico di questo scorcio di secolo, in Italia, si è coagulato proprio attorno alla critica allo Stato centralista e ad un progetto di stato federale che si richiama esplicitamente a Cattaneo [24]. Si trattò insomma di una forzatura. Come scrisse Gramsci «un'Italia come quella che si è formata nel 1870 non era mai esistita e non poteva esistere».

Il pugno di ferro imposto al Sud inoltre vide spesso esecutori con qualche tendenza criminale che mai furono messi sotto accusa o sotto inchiesta. Solo il grido della Chiesa si alzò a denunciare quelle violenze. Già nel 1861, il 30 settembre, Pio IX nell'allocuzione al Concistoro segreto afferma: «Inorridisce davvero e rifugge l'animo per il dolore, né può senza fremito rammentarsi molti villaggi del Regno di Napoli incendiati e spianati al suolo e innumerevoli sacerdoti, e religiosi, e cittadini d'ogni condizione, età e sesso e finanche gli stessi infermi, indegnamente oltraggiati e, senza neppur dirne la ragione, incarcerati e, nel più barbaro dei modi, uccisi [...]. Queste cose si fanno da coloro che non arrossiscono di asserire con estrema impudenza... voler essi restituire il senso morale all'Italia».

Ma non andò forse, il nuovo Regno, a portare la buona amministrazione subalpina in plaghe desolate e pessimamente amministrate, come vuole la manualistica corrente?

Paese illegale e Paese reale

Mentre il Regno dei Savoia, come abbiamo visto, concentra la sua politica perlopiù nelle spese per armamenti, in modo da essere la Prussia della penisola, il Regno di Napoli, prima col re Ferdinando, poi col giovane Francesco – malgrado le infamie interessate diffuse in tutta Europa dagli agenti inglesi – appare molto meglio amministrato. Troviamo qui le tasse più

[24] Questi i due capisaldi positivi della Lega. Che, però, spesso si traducono in una deteriore ostilità verso il Meridione (e gli stranieri in genere).

lievi d'Europa, le bellissime scogliere meridionali sono protette dalla prima flotta italiana. Il Regno ha un debito pubblico che è un quarto di quello piemontese: appena cinquecento milioni per nove milioni di abitanti contro i mille milioni del Piemonte per quattro milioni di abitanti.

Lo Stato piemontese, che rischia di passare per il vero stato «borbonico» [25], specialmente per la sua elefantiaca burocrazia ereditata dal sistema francese, secondo gli storici di parte meridionale – ben poco letti – saccheggerà le casse e le ricchezze del meridione per far pagare a questa sua colonia i suoi propri debiti. Ne faranno le spese soprattutto le plebi contadine: «La condizione dei contadini meridionali era stata, nel periodo precedente l'unità» osserva lo studioso marxista Nicola Zitara «migliore e non peggiore che dopo» [26].

Napoli del resto era un'autentica capitale europea. Per uomini d'ingegno come Leopardi e per i «viaggiatori intellettuali» dell'Ottocento Napoli è una tappa obbligata. Mentre nessuno si sarebbe mai sognato di «pellegrinare» a Torino (con l'eccezione di Nietzsche che con la sua latente follia se ne innamorò). Ma di colpo questa «capitale europea» diventa una prefettura di Torino: comincia la sua decadenza. In pratica un parlamento – quello sabaudo – eletto da una ristretta minoranza di ottimati, poco più di centomila persone (e con gravi vizi di regolarità come si è visto nel 1857) decretava l'annessione di una penisola di ventiquattro milioni di abitanti, perlopiù contadini e cattolici, senza voce e senza diritti (i plebisciti che furono organizzati per salvare la faccia non furono precisamente un esempio di legalità).

Il giovane re Francesco, assediato a Gaeta, scriveva un amaro addio al suo popolo: «In luogo delle libere istituzioni che vi avevo date e che desideravo sviluppare, avete avuto la dittatura più sfrenata e la legge marziale sostituisce ora la costituzione. Sotto i colpi dei vostri dominatori sparisce l'antica monarchia di Ruggero e di Carlo III, e le Due Sicilie sono state

[25] Cfr. Gramsci, *op. cit.*, p. 171.
[26] L'unità d'Italia, *Nascita di una colonia*, Jaca Book, Milano 1976, p. 21

dichiarate province d'un Regno lontano. Napoli e Palermo saranno governate da prefetti venuti da Torino»[27].

Proprio durante gli ultimi combattimenti con l'esercito di Francesco II i generali sabaudi si macchiarono di crimini vergognosi. Don Giuseppe Buttà, storico borbonico, per esempio, riconosce a Garibaldi una dignità morale che altri non ebbero. Solo Garibaldi volle andarsene da Capua per non assistere ed esser complice dell'indegno bombardamento del Cialdini mirante non a danneggiare l'esercito nemico, che infatti non ne risentì, ma a fare strage fra la popolazione civile: «Bisogna pur dirlo, Garibaldi non scese mai a simili triviali ricordi»[28].

Mentre il Cavour – come c'informa uno storico di parte sabauda – «approvò ed elogiò l'opera del Cialdini»[29]. Il mirabile esempio di eroismo del Cialdini consisteva nel massacro di vecchi, donne e bambini perpetrato in risposta alla richiesta di Francesco II di intavolare trattative («il cannone non guasta mai gli affari» aveva risposto questo «liberatore»).

Il 27 gennaio 1861 furono programmate in tutto il neonato Regno d'Italia le elezioni che avrebbero dovuto sanzionare il fatto compiuto. Elezioni riservate a pochissimi e con una pesante interferenza dello Stato a favore dei governativi. La democrazia era ancora di là da venire. Del resto i cattolici erano già rimasti scottati da ciò che era avvenuto nel '57: decisero di essere «né eletti, né elettori». Obiezione di coscienza. Gli aventi diritto al voto erano appena 418.850 (una infima minoranza) eppure anche fra costoro la campagna astensionistica dei cattolici ebbe gran successo: votò solo il 57,2 per cento, in tutto 239.853 elettori. L'illegalità sostanziale del sistema liberale sta tutto in una cifra: gli aventi diritto al voto: al tempo dell'Unità, erano appena l'1,29 per cento della popolazione. Nel 1874 erano «cresciuti» fino al 2,1 per cento. Ogni commento è superfluo.

Nel febbraio '61 furono assunte dal governo una serie di decisioni contro la Chiesa. Fra l'altro fu estesa a tutto il territorio italiano la legge sarda del 29 maggio 1855 sulla soppressione degli ordini religiosi. Ventimila fra monaci e monache furono colpiti dalla legge, al Sud furono confiscati i beni di 1.100 conventi. L'economia locale ne fu duramente provata, anche per questo si scatenò una reazione popolare imprevista. Puntualmente repressa nel sangue.

L'amministrazione piemontese, sull'orlo della bancarotta (nel '61 il 40 per cento del debito pubblico è dovuto ancora agli armamenti) si abbatte sul Meridione come un flagello. Tasse da strozzinaggio, ruberie, espropri dei terreni civici ed ecclesiastici, salveranno il Piemonte, ma condanneranno per sempre il Sud. Secondo il Nitti una cifra assai superiore a 600 milioni del tempo venne alienata per riacquistare le terre del demanio ecclesiastico e statale espropriate. Un dissanguamento finanziario che – con l'unificazione del mercato – lascerà il Sud totalmente a secco di capitali. Una rapina colossale. Che porta alla violenta proletarizzazione dei contadini[30].

Basterà un solo esempio della vergognosa ripartizione della spesa per opere pubbliche per dimostrare lo statuto «coloniale» che fu imposto al meridione: dal 1862 al 1897 lo Stato spenderà 458 milioni per bonifiche idrauliche. Al Nord e al Centro andranno 455 milioni, 3 al Sud.

Il sistema produttivo meridionale è demolito. Per esempio, subito dopo la conquista, dalle casse del Regno delle Due Sicilie 80 milioni prendono il volo per Torino: ne torneranno solo 39. «Prima del 1860» scriveva il Nitti «era (al Sud) la più grande ricchezza che in quasi tutte le regioni del Nord»[31].

Intanto, dall'autunno del '60 proseguono gli arresti e le deportazioni di vescovi e cardinali macchiatisi semplicemente di reati di opinione. Dal '60 al '64 nove cardinali sono arrestati e processati: il cardinale Corsi, arcivescovo di Pisa, il cardinal

[27] Cit. in ALIANELLO, *op. cit.*, pp. 98-101.
[28] GIUSEPPE BUTTÀ, *Un viaggio da Boccadifalco a Gaeta*, Bompiani, Milano 1985.
[29] Cit. in ALIANELLO, *op. cit.*, p. 103.

[30] C'è chi lega proprio a questo fenomeno la nascita del fenomeno mafioso, che si impone come controstato nel momento in cui lo stato si presenta con un volto particolarmente odioso: il piombo della conquista coloniale. Cfr. G.C. MARINO, *Il Meridionalismo della Destra Storica e l'inchiesta parlamentare del 1867 su Palermo*, Palermo 1971.
[31] FRANCESCO S. NITTI, *Scritti sulla questione meridionale*, Laterza, Bari 1958, p. 7.

Baluffi, il cardinale De Angelis di Fermo, Carafa di Benevento, Riario-Sforza di Napoli, Vannicelli, Antonucci, Luigi Morichini di Jesi e Gioacchino Pecci di Perugia (il futuro Leone XIII).

Nella primavera del 1861 sono quarantanove le diocesi rimaste senza vescovo. Seminari e monasteri chiusi, beni espropriati: la Chiesa è allo stremo. In questa situazione, il potere ieri e oggi gli storici rimproverano a Pio IX di non aver voluto cedere *sua sponte* Roma ai piemontesi quasi aggrappandosi con tutte le forze al potere temporale. In sostanza si sarebbe dovuto fidare della parola del governo sabaudo che s'impegnava a garantire la libertà e l'indipendenza della sua persona e del suo magistero. Ma l'obiezione che arriva dai documenti vaticani è grave. Un governo che non aveva esitato a stracciare patti, ad aggredire, violentare, rapinare in ogni modo, chiudere conventi, seminari, arrestare e deportare cardinali e vescovi, poteva pretendere la fiducia cieca del papa?

Non era forse gravissimo che uno stato incarcerasse decine di vescovi e cardinali? E poi per motivi che hanno dell'incredibile. Bastava che un vescovo si rifiutasse di cantare il *Te Deum* in Chiesa per il governo (è il caso del cardinal Corsi).

Qual è la risposta di parte governativa? «Quello» ha commentato anni fa il laico Vittorio Gorresio «fu l'esempio più notevole che si trovi nella nostra storia del tentativo di far prevalere la concezione della sovranità dello Stato laico contro la ben radicata tradizione confessionale italiana»[32].

Dunque la pura e dura ragion di stato, la forza per la forza.

Le sedi episcopali, inoltre, rimasero a lungo vacanti perché il governo pretendeva di aver parte nella scelta dei vescovi. Sarebbe questa l'illustrazione del tanto declamato principio «libera Chiesa in libero Stato»? Certo, i cattolici erano ancora la stragrande maggioranza della popolazione. Lo Stato temeva il suo stesso popolo, su cui regnava e che non rappresentava in nessun modo. I cattolici organizzarono forme di difesa dei loro diritti civili. Ci provarono. Nel 1865, per esempio, fondarono

[32] Vittorio Gorresio, *Risorgimento scomunicato*, Bompiani, Milano 1977, p. 110.

l'Associazione per la libertà della Chiesa, ma verrà chiusa di forza appena un anno dopo: «La *legge dei sospetti*» riferisce Spadolini «la colpiva alle radici, disperdendo capi e seguaci, distruggendo sezioni e affiliazioni, obbligandola a dissimularsi e a scomparire»[33]. Innumerevoli sono, in questi anni, le violenze, i soprusi, le censure, le persecuzioni. I rapporti giuridici che il nuovo Stato italiano volle stabilire con la Chiesa furono definiti (e lo rimasero fino al 1929) dal Codice di diritto civile (2 aprile 1865), dalla legge Ferraris, «per la soppressione di enti ecclesiastici e la liquidazione dell'asse ecclesiastico» del 15 agosto 1867 e dalla legge delle Garentigie del 1871.

Il sacco di Roma

La legge Ferraris toglieva personalità giuridica agli ordini religiosi sopravvissuti e incamerava un terzo dell'asse ecclesiastico immobiliare (attorno ai seicento milioni del tempo). La legge andò a colpire e sopprimere circa venticinquemila enti ecclesiastici. Migliaia di religiosi si trovarono da un giorno all'altro strappati alla loro vita e ai loro conventi. Questo nuovo «esproprio» era destinato a finanziare la guerra intrapresa nel 1866 contro l'Austria. Nel triennio 1866-1868, grazie anche alle avventure belliche, il disavanzo dello Stato tocca i seicentotrenta milioni. Il Governo lo affronta appunto con la tassa straordinaria sull'asse ecclesiastico e con la famigerata tassa sul macinato.

Le masse popolari insorgono nelle piazze contro questi provvedimenti al grido di «Viva il Papa» e «Viva la Repubblica»[34]. Ma la drammatica protesta delle plebi, índice di condizioni sociali tremende, è accolta dal Governo con le forze armate: più di 250 morti e un migliaio di feriti dicono l'assoluta insensibilità dei «liberatori» d'Italia di fronte alle tremende condizioni di vita del popolo.

[33] Giovanni Spadolini, *L'opposizione cattolica (Da Porta Pia al '98)*, Vallecchi, Firenze 1961, p. 56.

[34] Giorgio Candeloro, *Storia dell'Italia moderna (1860-1871)*, Feltrinelli, Milano 1978, vol. V, p. 351.

Proprio dal '69 – la tassa sul macinato entrava in vigore il 1° gennaio 1869 – la Destra storica prende saldamente in mano il Governo con l'obiettivo prioritario del pareggio di bilancio e dell'organizzazione amministrativa dello Stato unitario. Tanto è stato decantato il rigore finanziario di questi Grandi Borghesi, non dicendo tuttavia di che lacrime grondi e di che sangue... È curioso, peraltro, che si sia voluto caricare di tanti significati il conseguimento del pareggio di bilancio da parte della Destra storica quando lo Stato Pontificio – su cui tante infamie sono state propalate – raggiunse il pareggio nel 1859 (vent'anni prima dei Grandi Borghesi) e senza affamare così il popolo, né lasciare sulle strade centinaia di morti ammazzati o espropriare chicchessia dei suoi beni (gli storici più seri, fra l'altro, oggi stanno riscoprendo il buongoverno che caratterizzò lo Stato pontificio fino alla sua violenta soppressione. Eccone qualche elemento contemporaneo al raggiunto pareggio di bilancio: la costruzione di linee telegrafiche, della ferrovia Roma-Frascati nel '56, il basso numero di detenuti, il traffico fluviale sul Tevere, la laicizzazione dell'amministrazione, una città fra le più «verdi» d'Europa di cui sarà fatto scempio poi con l'arrivo dei piemontesi. Pio IX volle che fosse proclamata perfino la libertà dell'associazionismo operaio).

Ma torniamo al nuovo stato italiano. Proprio mentre venivano varati i due provvedimenti suddetti, nell'estate del 1868, il governo decretò pure la privatizzazione nel settore della fabbricazione dei tabacchi: un affare colossale, che «rafforzò i legami fra lo Stato italiano e il capitalismo bancario e affaristico proprio nel momento in cui si faceva più pesante la pressione fiscale dello Stato sulle masse popolari»[35]. Che giudizio dare dunque di questa classe dirigente? Eugenio Scalfari l'ha definita «il partito degli onesti e dei lungimiranti». Una formula che fa a pugni con la congerie di scandali, traffici e rapine in cui subito la nuova classe dirigente si trovò impantanata. «La Destra storica italiana» aggiunge Scalfari «quella dei Minghetti, degli Spaventa e dei Ricasoli, creò lo Stato unitario con uno

[35] Cfr. Candeloro, *op. cit.*, p. 355.

sforzo politico e morale che durò vent'anni». Più realistico il giudizio di Gramsci: «quella banda di avventurieri senza coscienza e senza pudore, che, dopo aver fatto l'Italia, l'hanno divorata»[36]. Ma il 1870 è soprattutto l'anno della questione romana. La situazione internazionale favorevole scattò nell'estate del 1870. Il 20 settembre i piemontesi entravano in Roma dalla celebre breccia di Porta Pia. Il Papa ordinando di non resistere volle evitare inutili spargimenti di sangue. Ai primi di ottobre l'ennesimo plebiscito doveva sancire l'approvazione del fatto compiuto da parte dei romani. Invece vi fu un altissimo astensionismo, ad esprimere ben altro stato d'animo dei romani. Ma, naturalmente, nei giornali del tempo e nei libri di storia di oggi non se ne fece e non se ne fa menzione.

La conquista di Roma, nei mesi successivi si risolse in una continua violenta cagnara di squadracce. Più o meno con la connivenza o la passività del governo. Minacce, aggressioni per strada a preti e frati (vi furono degli uccisi), spettacoli propagandistici blasfemi, profanazioni, saccheggi. E poi intimidazioni e pugno di ferro contro le associazioni e i sodalizi cattolici.

«La violenza, l'ingiustizia, la forza» ebbe a dichiarare Pio IX il 16 febbraio 1871 ai parroci, dal suo domicilio coatto «rotte le mura, penetrarono nel Luogo Santo, e si fecero precedere da una nube fosca, nera ed orrenda di sicarii, di assassini, d'uomini irreligiosi, spudorati e sozzi. Tutto fu qui da pochi mesi cambiato!». Una volta presa Roma, il governo vara la cosiddetta legge «delle Guarentigie» (13 maggio 1871, n. 214). Formalmente con ciò si diceva di voler dare alcune garanzie di libertà al papa.

In realtà la legge intendeva costringere il Santo Padre a riconoscere il fatto compiuto e soprattutto imponeva l'*exequatur* per la destinazione dei beni della Chiesa e dei benefici. Cosa significava? «Lo Stato conserva il diritto di nomina degli ordinari delle numerose sedi vescovili» (quelle sotto il patrocinio dei sovrani) e «la facoltà di impedire a *tutti* i vescovi di prendere possesso delle provviste beneficiarie delle loro sedi

[36] Gramsci, *op. cit.*, p. 158.

fino all'approvazione regia della loro nomina»[37]. Il Papa reagisce con una dura opposizione: «Rifiuta la dotazione assegnatagli e si affida all'obolo di san Pietro, costituito dalle offerte volontarie dei cattolici di tutto il mondo»[38].

D'altronde, a svelare quali sono le autentiche intenzioni del Governo basta il provvedimento del gennaio 1873 che sopprime le facoltà di teologia di tutte le università e pone i seminari sotto il controllo dello Stato. Non si tratta di provvedimenti episodici dettati da mero anticlericalismo.

Pasquale Stanislao Mancini, una delle menti giuridiche del nuovo regime, formula esplicitamente la filosofia del nuovo potere: «Nello Stato non può esistere che un unico potere, quello della nazionale sovranità, e quindi una sola legge ed una sola universale illimitata giurisdizione»[39].

Nel *Sillabo* – il documento di Pio IX, allegato all'enciclica *Quanta cura*, molto diffamato e assai poco conosciuto – la proposizione 39 condanna proprio «lo Stato in quanto origine e fonte di tutti i diritti, che gode di un diritto non circoscritto da alcun limite». Pio IX denuncia questa aberrazione giuridica non solo contro la dottrina dello «Stato etico» elaborata dagli ideologi dello stato risorgimentale, ma probabilmente vedendo profilarsi all'orizzonte anche i micidiali mostri totalitari del Novecento, quando lo Stato eserciterà questo totale diritto di arbitrio sulle persone (e non a caso Giovanni Gentile teorizzerà il fascismo come il perfetto compimento della filosofia dello Stato etico elaborato da Bertrando e Silvio Spaventa e da tutta la filosofia politica del Risorgimento).

Monsignor Luigi Giussani scrive ai giorni nostri: «Al nostro fianco vivono generazioni mute, che non possono dire se stesse: è questo l'esito dell'azione omologante e pianificante del Potere, di un Potere che si concepisce senza confini. "Lo Stato in quanto origine e fonte di tutti i diritti, gode del privilegio di un diritto senza confini". Questa proposizione (XXXIX) condannata dal *Sillabo* – il "famigerato" documento della Chiesa,

[37] Lorenzo Frugiuele, *La Sinistra e i cattolici (Pasquale Stanislao Mancini giurisdizionalista anticlericale)*, ed. Vita e Pensiero, Milano 1985, p. 11.
[38] Frugiuele, *op. cit.*, pp. 111-112.
[39] Frugiuele, *op. cit.*, p. 98.

famigerato per la cultura dominante – è la definizione dello stato moderno: di tutti gli stati moderni, di qualunque specie. È questo *l'esito dell'illuminismo*, cioè dell'uomo che diviene "misura delle cose". La condanna del Sillabo non è formulata per demonizzare lo stato in sé – il potere in sé non è una cosa cattiva [...] – ma per smascherare e accusare la pretesa dello stato moderno. Perché se "lo Stato gode di un diritto senza confini" avrà anche il diritto di determinare *quanti* figli devo avere e *come* debbano essere; e potrà anche stabilire *fino a quando* io posso vivere e che cosa significa essere felici»[40].

Insomma, di fronte alle ombre tremende del XX secolo quel pronunciamento di Pio IX appare profetico. Così «Pio IX» nota propriamente Emile Poulat «che era in ritardo sul suo tempo, diventa un profeta per il nostro»[41]. Tornando a quel doloroso frangente della vita della Chiesa, attorno al 1864 circa 43 erano i vescovi esiliati, 16 gli espulsi, una ventina processati e incarcerati mentre – secondo i cattolici – circa 16 pare siano morti per le conseguenze delle persecuzioni. Centinaia sono i preti che hanno avuto problemi con la giustizia, 64 sono i sacerdoti fucilati e 22 i frati (perlopiù al Meridione).

Dodicimila i religiosi dispersi per le note leggi. Dopo la presa di Roma, 89 sono le sedi episcopali vacanti. I pastori nominati dal papa non hanno possibilità di prender possesso delle loro chiese perché lo stato non lo permette: esige la più umiliante sottomissione della Chiesa.

Molte delle speranze di Pio IX sono riposte nel genio politico di un grande santo di questi anni: don Giovanni Bosco. È lui che tenta, a costo di immense fatiche, di umilianti trattative e di tradimenti, di raggiungere un ragionevole compromesso con il Governo. In questo frangente, in cui la Chiesa sembra dividersi fra i traditori, corsi sul carro del vincitore a dare man forte al Governo, e gli intransigenti che oppongono alla dura realtà una sterile e dottrinaria intangibilità dei principi, mettendosi così nelle condizioni di far perdere tutto alla Chiesa, don

[40] Luigi Giussani, *Un avvenimento di vita, cioè una storia*, ed. Il Sabato 1993, pp. 425-426.
[41] Emile Poulat, *Chiesa contro borghesia*, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 76.

Bosco rappresenta il meglio del realismo cattolico. Don Bosco si rifiuta di vendere l'anima al nemico, ma anche di rassegnarsi a capitolare senz'altro poter fare che lamentarsi. Don Giovanni Bosco di fronte alle difficoltà della presenza pubblica dei cattolici al tempo dei governi liberal-massonici postunitari, stanco dei troppi piagnistei cattolici, dice nel 1877: «Nessuno è che non veda le cattive condizioni in cui versa la Chiesa e la religione in questi tempi. Io credo che da san Pietro sino a noi non ci siano mai stati tempi così difficili. L'arte è raffinata e i mezzi sono immensi. Nemmeno le persecuzioni di Giuliano l'Apostata erano così ipocrite e dannose. E con questo? E con questo noi cercheremo in tutte le cose la legalità. Se ci vengono imposte taglie, le pagheremo; se non si ammettono più le proprietà collettive, noi le terremo individuali; se richiedono esami, questi si subiscano; se patenti o diplomi, si farà il possibile per ottenerli; e così s'andrà avanti [...]. Bisogna avere pazienza, saper sopportare e invece di riempire l'aria di lamenti piagnucolosi, lavorare perché le cose procedano avanti bene».

Nel 1873 la politica di appropriazione dei beni della Chiesa è estesa anche a Roma. Ancora una volta il governo straccia tranquillamente gli impegni precedentemente assunti. Appena il 12 settembre 1870, una settimana prima dell'invasione di Roma, il ministro della Giustizia Reali, con una circolare inviata all'episcopato italiano, a nome dello Stato si impegnava a non toccare gli ordini religiosi presenti a Roma. Identici impegni erano stati assunti con gli stati cattolici. Ma quello Stato e quel governo «degli onesti e dei lungimiranti» avevano già ampiamente dimostrato in che considerazione tenessero la parola data, gli accordi ufficiali sottoscritti, le più elementari norme del diritto.

Il provvedimento legislativo, accompagnato da violente manifestazioni anticattoliche e da una pesante campagna di stampa non comporta solo l'estensione a Roma, da parte del governo Lanza, della legge per la soppressione degli ordini religiosi. A Roma infatti ha un effetto ancor più dirompente perché in questa città si trovano le case generalizie di tutti gli Ordini religiosi presenti sulla terra.

Per il solito Mancini gli ordini religiosi sono «inconciliabili con gli ordini liberi, coi bisogni civili ed economici del paese, con lo spirito della società moderna». Vengono dunque confiscati i beni delle corporazioni religiose. Quella borghesia, che era la base sociale del «partito degli onesti e dei lungimiranti», può adesso scatenare una speculazione di dimensioni eccezionali. In barba alla Chiesa che commina la scomunica a chiunque speculasse sui beni ad essa rapinati, vi è una vera corsa all'accaparramento di questo tesoro. Centinaia di poveri preti, frati e suore, nonostante le loro flebili proteste, nel giro di un mese vengono cacciati dalle loro case e dalle loro proprietà. E queste vengono date in pasto agli speculatori.

«È meglio per noi il morire che vedere lo sterminio delle cose sante» scriverà il Santo Padre il 21 novembre 1873. Ma nemmeno la morte, nel 1878, placò l'odio forsennato contro Pio IX dal momento che i suoi funerali, quel 12 luglio, nonostante il dolore e la preghiera di centomila fedeli, furono funestati dall'aggressione, dalle urla, dalle sassate, dalle bastonature e gli insulti di squadracce che volevano impossessarsi della salma per gettarla nel Tevere e non facevano mistero delle loro intenzioni, gridando: «Le carogne nella chiavica!».

Ma torniamo agli espropri romani. Lo scandalo – anche internazionale – per questi provvedimenti che minano lo stesso diritto all'esistenza della Chiesa cattolica è tale che il 12 novembre 1873 il ministro Sella informa la Santa Sede che, in base alla legge delle Guarentigie, sarebbero stati accreditati alla stessa tre milioni e duecentoventicinquemila lire. Pio IX però non accetta mai questo (peraltro assai esiguo) indennizzo, ritenendolo il prezzo di un vergognoso e ben più cospicuo ladrocinio.

Un bilancio

Dunque una Chiesa impaurita dalla modernità, reazionaria, refrattaria alla democrzia è quella che ci si presenta davanti in questi decenni? Sfogliare *La Civiltà Cattolica* di quegli anni può riservare tante sorprese. Nel 1879 (X, 385) l'autorevole

rivista, ad esempio, esce con una sorprendente difesa del Manifesto lanciato da Garibaldi per una democrazia effettiva. Insomma i cattolici si trovano accanto proprio ai radical socialisti nel rivendicare il diritto al suffragio universale, la più rivoluzionaria delle frontiere politiche di quel tempo.

Si fa un'analisi della situazione al 1876: su circa 30 milioni di abitanti hanno diritto al voto solo 605.007 italiani. «Questi privilegiati» scrive La Civiltà Cattolica «erano 2,18 per cento italiani dei due sessi.

Può darsi prova più evidente che gli elettori inscritti rappresentano fra noi una minoranza al tutto minima?». Considerando poi i votanti effettivi (368.750) si arriva a fatica allo 0,94 per cento. Se si pensa che circa centomila di costoro «sono pagati dal governo e da lui in qualche modo dipendenti» (la classe politica del tempo esercitava un controllo ferreo su di loro) è venuto il momento, per la casta al potere di fare i conti «di buon grado o di malavoglia» osserva la rivista cattolica «colla potenza della democrazia».

Nel 1881 dunque i cattolici sono in prima linea nella battaglia per il suffragio universale e il riconoscimento dei diritti civili per «milioni di italiani poveri o analfabeti». Sidney Sonnino, davanti al Parlamento, il 30 marzo 1882, ammise: «La grandissima maggioranza della popolazione, più del 90 per cento di essa, si sente estranea affatto alle nostri istituzioni; si vede soggetta allo Stato e costretta a servirlo col sangue e coi denari, ma non sente di costituirne una parte viva ed organica, e non prende interesse alcuno alla sua esistenza ed al suo svolgimento».

A consuntivo di quella impresa chiamata «risorgimento» si può ricordare quanto Ferdinando Martini confessava in una lettera al Carducci il 16 ottobre 1894: «Abbiam voluto distruggere, e non abbiamo saputo nulla edificare»[42]. Che non è davvero un gran bilancio per chi ostentava virtù muratorie[43].

[42] FERDINANDO MARTINI, *Lettere*, Roma 1934, p. 291.
[43] Per uno sguardo d'insieme sui cattolici e il Risorgimento vedi ANTONIO SOCCI, *La società dell'allegria. Il partito piemontese contro la Chiesa di don Bosco*, Sugarco, Milano 1989.

SUSANNA DE ANGELIS

La Chiesa italiana e il regime fascista

Dallo «sradicamento» alla «preconciliazione»

All'origine, il movimento dei fasci di combattimento non nascose la sua avversione nei confronti della Chiesa; e la Chiesa non nascose la sua ostilità nei confronti del fascismo. Ateo professo, sostenitore, negli anni della sua militanza socialista, dell'incompatibilità di ogni atto di culto con l'adesione al Psi, poi insofferente del neutralismo delle masse cattoliche durante la prima guerra mondiale, Mussolini non faceva mistero del suo sanguigno anticlericalismo, condiviso, sia pure con diversi toni, da molte altre componenti del movimento, a partire dai futuristi. Il programma fascista del giugno 1919 prevedeva «il sequestro di tutti i beni delle Congregazioni religiose e l'abolizione di tutte le mense Vescovili», richiesta quest'ultima ribadita nel programma del maggio 1920. Negli stessi anni Mussolini propugnava l'abolizione della legge delle guarentigie «seguita dal fermo invito a Sua Santità di sloggiare da Roma»[1]. A sua volta, la Chiesa – e in particolare l'ordine religioso più intransigente custode dell'integrità della fede, la Compagnia di Gesù – guardò con sospetto al movimento di Mussolini, di cui non era difficile avvertire, nella stessa scelta del simbolo, le radici rivoluzionarie e giacobine.

I rapporti fra Chiesa e fascismo iniziarono a mutare solo col 1921, quando quest'ultimo, abbandonate le velleità ribellisti-

[1] In «Popolo d'Italia», 18 novembre 1919.

che del programma di Sansepolcro, trovò un suo spazio politico e una sua base di massa nella lotta contro le organizzazioni socialiste, con l'apporto di uomini d'ordine che non sempre condividevano i presupposti anticlericali del movimento. Di primaria importanza, sotto questo profilo, fu l'apporto ideologico recato al nascente fascismo, ancor prima della fusione dei due partiti, dal nazionalismo italiano. Assimilando tra l'altro suggestioni del pensiero di Maurras, già all'inizio del secolo questo movimento aveva esaltato il cattolicesimo come un elemento essenziale della storia e della civiltà italiana, oltre che in quanto fattore d'ordine indispensabile ad assicurare la coesione sociale e morale della penisola. Ma ancora più determinante, ai fini di questa inversione di rotta, fu per il futuro duce la consapevolezza che solo con l'appoggio o almeno senza l'ostilità dei cattolici egli avrebbe potuto completare la sua opera di conquista dall'interno dello stato liberale. La manifestazione più clamorosa di questa svolta fu il discorso tenuto da Mussolini alla Camera il 21 giugno del 1921. In esso il politico che meno di due anni prima aveva invocato lo «svaticanamento» dell'Italia, affermava che «la tradizione latina e imperiale di Roma oggi è rappresentata dal cattolicesimo», ribadendo che «l'unica idea universale che oggi esiste a Roma è quella che s'irradia dal Vaticano»[2].

Una svolta di questo genere non provocò un immediato, radicale cambiamento dell'atteggiamento ecclesiastico nei confronti di Mussolini, anche perché l'appoggio ufficioso del Vaticano e dell'episcopato andava al partito popolare, i cui membri erano spesso oggetto delle violenze, talora omicide, degli squadristi. L'ingresso nelle file fasciste di elementi cattolici e moderati e il carattere antisocialista del movimento indussero tuttavia, già prima della marcia su Roma, a simpatizzare per il fascismo diversi religiosi, fra cui i cardinali Pignatelli, Vannutelli, Lafontaine e Tucci. Decisamente ostili rimanevano i gesuiti di «Civiltà cattolica» e proprio nell'ottobre del 1922 il direttore dell'autorevole rivista, padre Enrico Rosa, denunciava

[2] *Atti parlamentari. Camera, Sessione 1921, Discussioni*, vol. I, p. 97.

«l'indirizzo violento e anticristiano» del partito fascista[3]. Fra Mussolini e il Vaticano, certo, rimaneva aperta la questione del partito popolare, ma a questo proposito molte difficoltà venivano appianate dalla scomparsa di Benedetto XV e dall'elezione al soglio pontificio, il 6 febbraio 1922, del cardinal Ratti. Se infatti il suo predecessore aveva puntato, per la difesa degli interessi cristiani nella società, sulla promozione di partiti cattolici, in Italia e non soltanto in Italia, Pio XI, seguendo una strategia di tipo diplomatico, mirò soprattutto alla stipulazione di accordi con i governi, tanto che durante il suo pontificato vennero stipulati ben diciotto concordati. In questa prospettiva l'esigenza di non pregiudicare i buoni rapporti con un movimento che si veniva ormai configurando come forza di governo finì per prevalere sull'aspirazione a tutelare gli interessi dei popolari.

Non deve di conseguenza meravigliare se, pur nella sua prudenza, l'atteggiamento vaticano in occasione della marcia su Roma non fu sfavorevole al fascismo. Il 19 ottobre del '22 la segreteria di stato dichiarava in una circolare ai vescovi la Santa Sede «totalmente estranea» al partito popolare e invitava il clero ad astenersi dalla politica; dieci giorni dopo l'«Osservatore romano» elogiava il sovrano per non aver proclamato lo stato d'assedio, evitando «sanguinosi conflitti fratricidi»[4].

I primi atti politici di Mussolini presidente del consiglio, alla guida di un ministero di cui facevano parte anche i popolari, parvero dare ragione a queste caute aperture. Il suo governo reintrodusse il crocifisso nelle aule scolastiche e l'insegnamento del catechismo nelle elementari, aumentò le congrue parrocchiali e quelle mense vescovili che tre anni prima il movimento fascista avrebbe voluto abolire, stanziò tre milioni per le Chiese danneggiate e, con la riforma Gentile, varò un esame di stato equamente severo per i candidati dei licei statali e delle scuole private cattoliche.

Questi provvedimenti – cui si aggiunse la proclamazione

[3] Cit. in Renzo De Felice, *Mussolini il fascista. 1921-1925*, Einaudi, Torino 1966, p. 378.

[4] Cit. *ibidem*, p. 377 e nota.

dell'incompatibilità fra adesione alla massoneria e iscrizione al Pnf – provocarono almeno due ordini di conseguenze. Da un lato favorirono una progressiva erosione interna del partito popolare, di cui molti esponenti di spicco, come Mattei Gentili, Boncompagni Ludovisi, Egilberto Martire, confluirono sotto la lista fascista nelle elezioni del '24, dopo aver contestato la gestione Sturzo. Dall'altro il nuovo indirizzo assunto in politica ecclesiastica da Mussolini finì per consolidare nel nuovo pontefice la convinzione che col nuovo capo del governo, provvisto di una mentalità pragmatica e bisognoso di un consolidamento del consenso, sarebbe stato possibile giungere a quella conciliazione che con la vecchia classe dirigente liberale, incapace di esprimere governi autorevoli e prigioniera di pregiudizi laicisti, non era stata possibile.

Esisteva, certo, il problema del perdurante illegalismo fascista: un illegalismo le cui violenze toccavano spesso non solo esponenti popolari, ma persino organizzazioni del laicato cattolico, specie quando queste erano «rette da cattolici democratici di orientamento antifascista»[5]. Ma le apprensioni per questi episodi, tutto sommato isolati, restavano inferiori alla «preoccupazione, dominante su ogni altra dopo la rivoluzione bolscevica, per il pericolo rosso», specie nelle regioni che avevano più drammaticamente conosciuto le violenze socialiste nel biennio compreso fra il '19 e il '20[6].

Mentre il papato assumeva un atteggiamento equidistante nelle elezioni del '24 e sostanzialmente benevolo in occasione della crisi seguita al delitto Matteotti, compivano così i primi passi le trattative per la Conciliazione. Le loro premesse furono costituite nel gennaio del 1923 da un incontro segreto fra Mussolini e il segretario di stato Gasparri, un cardinale guardato con sospetto da molti fascisti, ma non pregiudizialmente ostile al fascismo e soprattutto consapevole dell'inettitudine della vecchia classe parlamentare. Per il momento, comunque, il confronto fu puramente interlocutorio, volto alla ricerca di

[5] P. Scoppola, *La Chiesa e il fascismo durante il pontificato di Pio XI*, in A. Aquarone-M. Vernassa, a cura di, *Il regime fascista*, Il Mulino, Bologna 1974, p. 201.
[6] *Ibidem*, p. 202.

un semplice *modus vivendi*. Né Mussolini, infatti, se la sentiva di sfidare l'anticlericalismo di vaste frange del fascismo intransigente e dello stesso Vittorio Emanuele III, né la Santa Sede poteva compromettere il suo prestigio in trattative, sia pur segrete, con un personaggio che restava pur sempre un *parvenu* della politica. Per non parlare delle residue diffidenze di vaste frange dell'episcopato nei confronti del carattere totalitario della concezione fascista dello stato.

I patti lateranensi

Solo nel 1925, con il consolidamento del regime e la definitiva liquidazione del partito popolare, i tempi furono maturi per una prospettiva conciliatoristica. In un primo tempo, Mussolini sperò di risolvere la questione romana attraverso una modifica alla legge delle Guarentigie, fondata sulla cessione in proprietà e sovranità alla Santa Sede di una parte di territorio italiano, e una revisione della legislazione ecclesiastica, che affidò a una commissione presieduta dal sottosegretario alla giustizia, l'ex popolare Mattei Gentili. Ma Pio XI premeva per una soluzione negoziata «per via di accordo bilaterale», come fra due potenze sovrane; e accordo bilaterale vi fu, dopo tre anni di trattative ostacolate non tanto da controversie di natura economica o territoriale, quanto da un sottile contenzioso per la regolamentazione del diritto della Chiesa all'organizzazione del laicato cattolico e all'educazione della gioventù all'interno di un regime che vantava ormai ambizioni totalitarie.

A trattative appena iniziate, un primo motivo di attrito era stato rappresentato dalla costituzione dell'Opera nazionale Balilla, nell'aprile del '26, e dalla sua aspirazione a egemonizzare l'educazione dell'infanzia. Ma la posta in gioco era troppo alta perché la tutela dei giovani esploratori cattolici potesse pregiudicare un accordo di portata storica e, dopo un lungo triennio di trattative e alcuni momenti di tensione, si arrivò l'11 febbraio 1929 alla stipula dei patti lateranensi, siglati nel palazzo apostolico del Laterano dal cardinal Gasparri e dallo

stesso Mussolini. Gli accordi, com'è noto, si componevano di un trattato che sanava la questione romana riconoscendo alla Santa Sede la piena sovranità sullo stato della Città del Vaticano, di una convenzione finanziaria, che la indennizzava, sia pure in parte, delle perdite economiche dovute alla conquista dello Stato pontificio e alla secolarizzazione degli enti ecclesiastici, e di un concordato. Quest'ultimo accordo, al quale Pio XI attribuiva un'importanza determinante, tanto da ritenerlo indissolubilmente legato al trattato, secondo la nota formula *simul stabunt, simul cadent*, regolava le condizioni in cui si sarebbe dovuta svolgere la vita della Chiesa nella penisola, riconoscendole vastissimi privilegi in considerazione del ruolo preminente svolto dal cattolicesimo nella coscienza religiosa degli italiani. Al matrimonio ecclesiastico – per non citare che qualche esempio – venivano riconosciuti anche effetti civili: l'insegnamento della dottrina cattolica veniva proclamato «fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica», con l'istituzione di cattedre di religione nelle scuole medie e medio-superiori. Le associazioni dipendenti dall'Azione cattolica, inoltre, venivano riconosciute dallo stato purché «svolgano la loro attività al di fuori di ogni partito politico e sotto l'immediata dipendenza della gerarchia della Chiesa per la diffusione e l'attuazione dei principi cattolici».

I benefici – in termini di consenso interno e di prestigio internazionale – che il fascismo ricavò dalla Conciliazione furono enormi e senza dubbio giovarono al consolidamento del regime. L'opposizione ai patti lateranensi dei fascisti più intransigenti e l'ostilità di alcuni liberali *ralliés* al regime, come il filosofo Giovanni Gentile, non valsero certo ad appannare quello che fu senza dubbio il più grande successo personale di Mussolini, legittimato dal pontefice come l'«uomo della Provvidenza».

Di natura diversa, ma non meno importante, il successo riportato dalla Santa Sede. L'antifascismo internazionale, certo, rimproverò al Vaticano l'accordo con un regime totalitario, dimenticando per altro che, per la tutela dei propri interessi, la Santa Sede aveva concordato intese con regimi ben più decisamente ostili del fascismo italiano. Certo, l'accordo con il pontefice – e le manifestazioni di stima ad esso accompagnate – consolidavano la base sociale del regime; ma questo allargamento del consenso «rafforzò notevolmente il carattere "nazionale", cioè moderato e "tradizionale", del regime stesso, a tutto danno delle posizioni "intransigenti"»[7]. Più del trattato, alla Santa Sede del resto interessava il concordato, che assicurava alle organizzazioni del laicato cattolico uno spazio operativo tanto più importante all'interno di un regime che non garantiva libertà di espressione e di organizzazione politica.

Le organizzazioni della cui difesa la Santa Sede si preoccupava erano di dimensioni tutt'altro che modeste. All'inizio degli anni Trenta, l'Azione cattolica e le associazioni ad essa collegate potevano contare su circa un milione di iscritti e vedevano crescere le adesioni soprattutto fra i giovani. La loro attività avrebbe dovuto svolgersi al di fuori dei partiti e «per l'attuazione dei principi cattolici», secondo la formula concordataria; ma tale formula, nella sua ambiguità, non escludeva un impegno sociale in campo educativo e professionale potenzialmente concorrenziale rispetto a quello delle organizzazioni fasciste.

Oltre tutto fra i dirigenti dell'Azione cattolica erano numerosi gli ex popolari, mentre fra la Gioventù cattolica si andava affermando la tendenza a considerare di fatto incompatibile la doppia iscrizione alla Fuci e ai Guf.

Ce n'era abbastanza perché tra Chiesa e fascismo, a meno di due anni dalla firma dei patti lateranensi, si instaurasse un clima di sospetti e di tensioni destinato a innescare un nuovo contenzioso. A esasperare la situazione contribuirono da parte fascista il perdurante anticlericalismo di alcuni esponenti del Pnf insofferenti del concordato e l'acquisita consapevolezza, da parte di Mussolini, che la Chiesa cattolica non era disposta ad appoggiare incondizionatamente il fascismo, né era in grado di assicurare il consenso delle masse neppure in un paese lati-

[7] R. De Felice, *Mussolini il fascista. L'organizzazione dello Stato fascista. 1925-1929*, Einaudi, Torino 1968, p. 383.

no: una consapevolezza corroborata dagli eventi del '31 in Spagna, dove la monarchia era caduta senza usufruire dell'appoggio della locale Azione cattolica.

Da parte della Chiesa, oltre all'ovvio risentimento nei confronti del regime, nutrito dagli ex popolari, giocò la convinzione, da parte di alcuni cardinali di curia, che il fascismo versasse in gravi difficoltà e che pertanto fosse opportuna la formazione, all'interno delle organizzazioni del laicato cattolico, di una classe dirigente alternativa.

La crisi del '31 e la «ri-conciliazione»

A innescare la crisi, nel maggio del 1931, furono alcune riunioni dei dirigenti dell'Azione cattolica, che la stampa del Pnf accusò, forse non infondatamente[8], di avere avuto un carattere antifascista. Seguirono atti di violenza e di teppismo da parte di militanti del Pnf nei confronti delle organizzazioni cattoliche e, il 30 maggio del '31, lo scioglimento di tutte le organizzazioni giovanili che non facessero parte dell'Opera nazionale Balilla o del Pnf. L'acme della crisi fu raggiunta il 5 luglio del 1931, con la pubblicazione dell'enciclica *Non abbiamo bisogno*, in cui il pontefice passava dalla solenne condanna delle violenze fasciste alla denuncia delle tendenze «statolatriche» del fascismo e delle sue pretese totalitarie sull'educazione della gioventù.

Una denuncia che però non si risolse in una condanna del regime in quanto tale, ma solo in quanto, nei suoi programmi, appariva in contrasto con la fede. Restava aperto lo spazio per una nuova conciliazione – per una «ri-conciliazione», come fu detto – fra Chiesa e stato fascista, tanto più che larga parte dell'opinione pubblica cattolica, come ha rilevato de Felice sulla scorta di un'imponente documentazione archivistica[9], non de-

[8] Cfr. R. DE FELICE, *Mussolini il duce. Gli anni del consenso. 1929-1936*, Einaudi, Torino, p. 264.
[9] *Ibidem*, p. 263.

siderava uno scontro fra il papato e il regime, da cui avrebbero tratto vantaggio le opposizioni anticlericali e comuniste.

L'intesa, stipulata il 2 settembre, poneva l'Azione cattolica alle dirette dipendenze dei vescovi e vietava che potessero esserne «scelti a dirigenti coloro che appartennero a partiti avversi al Regime». I circoli giovanili, ricostituiti, si sarebbero dovuti limitare a «trattenimenti d'indole ricreativa ed educativa con finalità religiose».

La «riconciliazione» del '31, che di fatto si traduceva in una spoliticizzazione dell'Azione cattolica, segnò l'inizio di almeno un lustro d'intesa tra fascismo e Chiesa in quelli che sono stati, non a torto, definiti gli anni del consenso. Motivi di frizione e dissenso, certo, non mancarono neppure in quel periodo, ma si trattò di fenomeni essenzialmente minoritari e, «se fino verso il '38 vi fu una *opposizione* cattolica, questa non fu sostanzialmente di tipo antifascista ma, piuttosto, di tipo integralista, più o meno ricollegantesi cioè alle tradizionali posizioni del cattolicesimo prepopolare e antipopolare che si era opposto allo stato liberale»[10].

Certo, la Chiesa prese nettamente le distanze dalle componenti storicistiche e laicistiche della cultura fascista, sino a porre all'indice nel 1934 l'*opera omnia* di Giovanni Gentile. Ma Gentile non era ormai da tempo il filosofo del fascismo per eccellenza e proprio in quell'anno il decollo dell'esperienza corporativa, commentato favorevolmente dai padri della «Civiltà Cattolica», favorì l'accostamento al regime di molti intellettuali formati cristianamente che «nel nuovo ordinamento videro una sia pure imperfetta attuazione di un principio tradizionale della dottrina sociale cattolica»[11].

L'università cattolica del Sacro Cuore, sotto la guida di padre Agostino Gemelli, e la redazione di riviste come «Il Frontespizio» o «Vita e Pensiero» contribuirono ad alimentare una cultura cattolica allineata al regime, di cui clero e laicato condividevano le principali scelte di politica internazionale.

[10] *Ibidem*, p. 274.
[11] P. SCOPPOLA, *op. cit.*, p. 225.

Chiesa e regime negli anni del consenso

Questo massiccio consenso cattolico si manifestò in tutta la sua evidenza in occasione della guerra d'Etiopia. Il Vaticano, anche per tener fede ai suoi impegni di neutralità previsti dagli stessi patti lateranensi, mantenne un atteggiamento prudente nei riguardi dell'intervento italiano e non sposò le tesi fasciste, pur guardandosi bene dal mostrare simpatia nei confronti della Società delle Nazioni: un consesso accusato di connivenze con la massoneria che si era «arrogato la prerogativa pontificia della mediazione nelle dispute internazionali» [12]. Ma, liberi da queste preoccupazioni, clero e laicato cattolici si schierarono «esplicitamente a favore della politica mussoliniana» [13] e nel complesso «le sanzioni ebbero come conseguenza quella di avvicinare ancora di più Chiesa e stato» [14]. Vescovi e parroci parteciparono alla raccolta dell'oro per la patria sino a suscitare l'imbarazzo del Vaticano per la destinazione a fini laici di oggetti religiosi, mentre l'arcivescovo di Milano, cardinale Schuster dichiarava che la guerra etiopica avrebbe portato «al trionfo della Croce, spezzando le catene della schiavitù e schiudendo la via al nuovo araldo del Vangelo»[15] e il clero benediceva le bandiere reggimentali. Invano il Vaticano precisava che un tale gesto riguardava i soli individui, non le attività da loro svolte: il popolo non sempre afferrava questo «sottile distinguo ecclesiastico» [16], mentre Piero Bargellini, sul «Frontespizio» [17], di fronte alle critiche di parte del cristianesimo d'oltralpe all'impresa etiopica, condannava la «letteratura francese cattolica, "cristiano-bolscevica", a sfondo "sessuale" e "omosessuale", che si rivolta in nome di non si sa quale moralità contro l'Italia cattolica e fascista».

[12] A. Rhodes, *Il Vaticano e le dittature. 1922-1945*, Mursia, Milano 1975, p. 79.
[13] R. de Felice, *op. cit.*, p. 624.
[14] A. Rhodes, *op. cit.*, p. 82.
[15] *Ibidem*, p. 83.
[16] *Ibidem*, p. 84.
[17] In *Schiamazzo in salotto*, in «Il Frontespizio», febbraio 1936, cit. in L. Mangoni, *La rivista «Il Frontespizio»*, in G. Rossini, a cura di, *Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 406.

L'intervento nella guerra di Spagna, giudicato «una partecipazione doverosa a una crociata contro l'ateismo rosso», contribuiva a consolidare il consenso del clero e del laicato italiani alla politica mussoliniana, delineando «l'ideale visione di un largo schieramento internazionale di stati cattolici, da Lisbona e Madrid, con centro a Roma, sino a Vienna e Budapest, garanzia di ordine istituzionale e di difesa dalla espansione tedesca da un lato, dall'infiltrazione comunista dall'altro» [18]. Eppure proprio le concrete circostanze in cui si svolse la «crociata», con l'alleanza italo-tedesca di fatto determinatasi, contribuirono al degrado dei rapporti fra la Chiesa e il regime. Pur guardando con preoccupazione alle sue pretese totalitarie nell'educazione dei giovani e al carattere potenzialmente «pagano» della sua divinizzazione dello stato, Pio XI non poteva non apprezzare molti aspetti della politica fascista, dall'impegno anticomunista sul piano interno e internazionale alla campagna demografica. Ben diverso era invece il suo giudizio sul regime nazionalsocialista, già responsabile di molte gravi violazioni dei diritti della Chiesa e della sacralità della persona umana. Naturale che il pontefice guardasse con preoccupazione al progressivo avvicinamento italo-tedesco, non solo per le sue ripercussioni sul terreno internazionale – prima fra tutte la fine dell'indipendenza austriaca –, ma anche per l'influenza esercitata dall'esempio hitleriano sull'evoluzione politica e ideologica del fascismo. Il desiderio di emulare i successi del dittatore tedesco alimentava infatti l'insofferenza di Mussolini nei confronti di quelli che ormai considerava obiettivi limiti all'influenza del fascismo sulla società italiana: il re, con cui era costretto a condividere una talora imbarazzante «diarchia», la borghesia, accusata di «panciafichismo» e di tiepidezza verso le scelte o le pose militaresche del regime, e naturalmente la Chiesa cattolica.

I primi contrasti fra Chiesa e regime maturarono nel '37, quando la Santa Sede preannunciò una ristrutturazione dell'Azione cattolica che avrebbe ridimensionato il suo carattere diocesano, stabilito dall'accordo del '31. Le motivazioni della scelta erano molteplici: l'esigenza di stringere il controllo sull'organizzazione per frenare il processo di fascistizzazione di

[18] P. Scoppola, *op. cit.*, pp. 226-227.

molti giovani aderenti; l'opportunità di serrare le file, di fronte a «una maggiore aggressività ideologica del regime»[19]. Né sarebbe mancata, secondo un'ipotesi di de Felice[20], la preoccupazione di non farsi cogliere impreparati da una possibile crisi del regime, accreditata dalle ricorrenti voci sullo stato di salute di Mussolini.

Il progetto di ristrutturazione dell'Azione cattolica fu in seguito ridimensionato, ma i rapporti fra Chiesa e regime non sarebbero mai tornati gli stessi. Mussolini ormai vedeva nell'opera svolta da tale associazione «un tentativo di costituire un vero e proprio partito politico»[21], e del resto non andava molto lontano dalla verità. Se non un partito, la Chiesa mirava a formare una nuova classe dirigente, alternativa a quella fascista, nella previsione, tutt'altro che infondata, di una crisi del regime a breve o medio termine. Naturalmente, questo disegno non dichiarato si avvertiva soprattutto a livello di vertici e in alcuni organismi più elitari, come la Fuci e i laureati di azione cattolica. Ma anche fra la massa degli aderenti all'associazione il rapporto con il regime iniziò a mutare. Il consenso entusiastico degli anni della guerra d'Etiopia cominciò a trasformarsi in un'adesione «con riserva»; il clero, spesso adducendo motivi di «moralità», si preoccupava di tener lontani i fedeli dai divertimenti «profani» offerti dal dopolavoro fascista; certe divergenze, di stile e di sensibilità, tra modello littorio e ideali cristiani, che negli anni del consenso erano rimaste in secondo piano, affioravano ora in tutta la loro evidenza. L'ostentazione della virilità e della prestanza fisica cara alle organizzazioni giovanili del regime scandalizzava molti devoti, mentre Mussolini prendeva pubblicamente in giro sul «Popolo d'Italia», ribattezzandoli «tisichini», i «luigini», i giovinetti modello cui si rivolgeva la popolare rivista paolina «Famiglia Cristiana» (ma un «tisichino» non era certo Gino Bartali, che mieteva in quegli anni i suoi primi successi esibendo il distintivo dell'Azione cattolica).

[19] S. Rogari, *Azione cattolica e fascismo I. Come la Chiesa si difese da Mussolini*, in «Nuova Antologia», gennaio-giugno 1978.
[20] R. de Felice, *Mussolini il duce. Lo Stato totalitario. 1936-1940*, Einaudi, Torino 1981, p. 139-40.
[21] *Ibidem*, p. 141.

Verso la crisi: razzismo fascista e alleanza con la Germania

Questo sordo contrasto, non ancora sfociato in un aperto dissenso, non induceva comunque le associazioni cattoliche a predicare ai loro iscritti la renitenza ai loro doveri di sudditi dello stato fascista. Aspirazione diffusa era piuttosto dimostrare come in nessun campo – dalla pratica sportiva al servizio militare – la gioventù cattolica fosse da meno di quella formatasi nelle organizzazioni littorie. L'epoca dell'opposizione clericale allo stato unitario era finita col '29 e né il clero nazionale né il Vaticano desideravano risuscitarla.

A una rottura fra Chiesa e regime non si arrivò neppure quando, nel 1938, il fascismo, con la svolta razzista, dimostrò una sostanziale sudditanza ideologica al nazionalsocialismo. Già da tempo la Chiesa cattolica, che pure nella propria evoluzione teologica non aveva ancora assolto gli ebrei dalla tradizionale accusa di deicidio, aveva condannato a chiare lettere l'antisemitismo hitleriano, cogliendone lucidamente il carattere implicitamente anticristiano. Sin dal 1934 un gesuita tutt'altro che filofascista come padre Rosa aveva accusato la Germania di essere «passata dal semitismo più dichiarato e massonico all'antisemitismo più scalmanato ed estremo, perciò anche inefficace, quanto alla giusta ed equa restrizione della preponderanza o prepotenza ebraica in tutte le parti e gradi della vita sociale». Ai teorici nazisti padre Rosa imputava di «travolgere nelle stesse accuse mosse al giudaismo chi meno dovrebbero: i Papi, cioè, ed i cattolici, anzi il cattolicesimo in quanto tale»[22]. Nello stesso anno un intellettuale cattolico di punta come Giovanni Papini, in un saggio emblematicamente intitolato *Razzia di razzisti*, aveva definito il razzismo tedesco «l'ultima battaglia germanica contro Roma».

Quando emerse la volontà mussoliniana di accordarsi anche in questo campo a Hitler, nonostante alcune prese di distanze

[22] E. Rosa, *La questione giudaica e l'antisemitismo nazional socialista*, in «La Civiltà cattolica», 1934, cit. in R. de Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1972, p. 126.

e il rifiuto fascista di far discendere il proprio razzismo «da teorie filosofiche e da motivi religiosi», l'atteggiamento di Pio XI fu nettamente ostile. Il 28 luglio del '38, ricevendo gli alunni del collegio di Propaganda Fide, il pontefice «sottolineò come il razzismo fosse estraneo alla tradizione italiana e biasimò che l'Italia avesse imitato la Germania»[23]. Nel prendere le distanze dall'antigiudaismo germanico – un antigiudaismo che arrivava a rifiutare l'Antico Testamento, quando non condannava lo stesso messaggio neotestamentario, come manifestazione dello spirito ebraico –, Pio XI arrivò a dichiarare l'antisemitismo inammissibile, perché «noi siamo spiritualmente dei semiti»[24].

Alle contestazioni di natura teologica si aggiunse, quando l'antisemitismo fascista si tradusse in legge, un contenzioso di carattere giuridico. Violando palesemente il Concordato, l'articolo 6 del decreto legge 17 novembre 1938 negava effetti civili ai matrimoni misti, contratti in Chiesa, fra ariani ed ebrei. L'intervento della Santa Sede riuscì ad ammorbidire altri aspetti della legislazione razziale, con la cancellazione di un articolo che, nella stesura originaria del provvedimento, avrebbe punito alla stregua di «concubinato» il matrimonio di un ebreo, anche convertito, con un ariano. Ma Mussolini si rifiutò di sanare la ferita inferta al Concordato dall'articolo 6, nonostante le speranze nutrite sino all'ultimo da Pio XI, che morì senza vedere esaudita la sua richiesta.

La violazione del Concordato, se non portò a una frattura fra Vaticano e fascismo, condusse a un ulteriore raffreddamento dei loro rapporti. Malvisto dai tedeschi e dai fascisti, che gli avrebbero preferito il cardinale Elia Dalla Costa[25], il nuovo pontefice Pio XII – temperamento più diplomatico rispetto al predecessore – si astenne dai bruschi contrasti, ma, in vista dell'ormai imminente conflitto, si preoccupò di far sì che lo stesso clero italiano prendesse le distanze dalla causa dell'Asse, ormai alleato, di fatto, alla Russia bolscevica. Ancora in fase

[23] De Felice, *op. cit.*, p. 288.
[24] Cit. *Ibidem*, p. 290.
[25] Cfr. Rhodes, *op. cit.*, p. 231.

di non belligeranza furono emanate dal Vaticano, il 24 aprile 1940, le prime istruzioni all'episcopato italiano sul modo di comportarsi nel caso di un intervento italiano. In tale circostanza, i vescovi avrebbero dovuto osservare e consigliare «al loro clero una linea di condotta che, pur nel doveroso compimento degli obblighi che impone il giusto sentimento patriottico, non si allontani da quello spirito soprannaturale di serenità, di mitezza e di carità che deve contraddistinguere i ministri del Signore»[26].

Direttive di questo genere furono recepite con sfumature diverse dalle diverse componenti del clero italiano. I vescovi mantennero un atteggiamento lealistico nei confronti del regime, che non venne meno neppure con l'aggravarsi della situazione[27] e prelati tutt'altro che fanaticamente fascisti come l'allora monsignor Roncalli guardarono con simpatia all'intervento e alle sue motivazioni[28]. Diverso l'atteggiamento del basso clero, soprattutto rurale, spesso ostile alla guerra, per quanto meno orientato in senso pacifista che nel corso della grande guerra.

Anche la partecipazione italiana al conflitto contro l'Unione Sovietica suscitò reazioni diverse in Vaticano e all'interno del cattolicesimo della penisola.

Fedele alla sua consegna di rigorosa neutralità e riluttante a ogni compromissione con i nazisti, Pio XII si rifiutò di benedire la «crociata antibolscevica»[29]. «La croce uncinata non è precisamente quella delle crociate», fu l'inoppugnabile risposta di monsignor Tardini alle pressioni del governo italiano.

Le cautele del pontefice e dei suoi più stretti collaboratori non furono invece raccolte da buona parte dell'episcopato italiano. E se la stampa cattolica non vaticana, «Italia» e «Avvenire» in testa, inneggiò alla «santa crociata contro l'inferno sovietico», lo stesso segretario della congregazione di Propa-

[26] Cit. in F. Malgeri, *La Chiesa di Pio XII fra guerra e dopoguerra*, in A. Riccardi (a cura di), Pio XII, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 103.
[27] Cfr. R. de Felice, *Mussolini l'alleato. 1940-1945*, Einaudi, Torino 1890, tomo II, p. 687.
[28] *Ibidem*, p. 755.
[29] Cfr. F. Malgeri, *op. cit.*, p. 102.

ganda Fide invocò «la benedizione dell'Altissimo sui combattenti italiani e tedeschi nella lotta per la difesa della nostra libertà contro la barbarie rossa»[30].

In realtà, il crollo del consenso cattolico al regime – come attestano i rapporti di polizia analizzati da Renzo de Felice[31] – si registrò solo con la primavera del '43, quando la diffusa consapevolezza della sconfitta militare provocò «un'accentuata crescita del pacifismo popolare a sfondo religioso e delle speranze in un'azione pacificatrice del pontefice»[32].

In tale circostanza, in prossimità della crisi del 25 luglio, all'interno del mondo cattolico si venne determinando una situazione necessariamente complessa. Da un lato Pio XII, fermamente ostile alle richieste di resa incondizionata avanzate dai nemici dell'Asse, si preoccupava di mantenere una posizione neutrale, anche per potersi proporre come attendibile mediatore di pace.

Dall'altro la consapevolezza dell'imminente crollo del regime induceva larghi settori del laicato cattolico a uscire allo scoperto, prendendo le distanze dal fascismo e ponendo le basi ideologiche e organizzative per la nascita della Democrazia Cristiana. Un'iniziativa che, in parte, superò le intenzioni dello stesso pontefice, preoccupato che l'Azione cattolica potesse venire trascinata «nel vortice dei partiti politici» e negli «angusti confini delle fazioni»[33].

La Chiesa di fronte alla guerra civile: dal papa "defensor urbis" al vescovo "defensor civitatis"

Ben al di fuori di quegli «angusti confini» rimase invece nel suo complesso la Chiesa italiana nelle drammatiche vicende che seguirono il 25 luglio e l'8 settembre; e proprio quella posizione le avrebbe permesso di colmare il vuoto di autorità

[30] Cit. in De Felice, *op. cit.*, p. 750.
[31] *Ibidem*, p. 778 e passim.
[32] *Ibidem*, p. 779.
[33] Cit. *Ibidem*, p. 796.

morale apertosi con la caduta del regime. Come ha osservato Francesco Malgeri[34], già prima della caduta di Mussolini «il peso della presenza della Chiesa, del prestigio e del consenso che raccoglie nel paese sembra crescere in misura proporazionale alla perdita di autorità e di prestigio da parte del regime fascista».

Con le tragiche vicende della guerra civile, tale presenza aumentò ancora di responsabilità e d'importanza. Se Pio XII, a Roma, fu il *defensor urbis*, vescovi e parroci si ersero durante il passaggio del fronte a unici protettori delle popolazioni.

Certo, come e più che negli anni del regime, all'interno dei fedeli e dello stesso clero maturarono posizioni diverse e in certi casi divergenti.

Fedele alla consegna della neutralità e alla tradizione di non riconoscere governi provvisori nel corso di un conflitto, la Santa Sede non riconobbe mai la repubblica sociale – pur sollecitandone il rispetto del concordato – e non nominò mai vescovi nelle diocesi rimaste vacanti in Italia per non dover chiedere l'assenso alle autorità di Salò o di quelle del regno del Sud[35]. Presso i vescovi, non mancarono quanti ammonirono i fedeli al rispetto delle autorità e delle truppe tedesche; ma anche quanti avevano invitato alla prudenza lasciarono che i monasteri ospitassero perseguitati e partigiani, e, come il vescovo di Casale Monferrato, offrirono la loro vita in cambio di quella degli ostaggi minacciati dalle rappresaglie naziste.

All'interno del basso clero e dei fedeli, nel frattempo, maturavano scelte di segno a volte opposto. Come ha osservato Antonio Parisella[36], la «convinzione di essere l'espressione vera e autentica della nazione, identificata col popolo sofferente», maturata nel corso del conflitto, favorì presso vari sacerdoti la scelta di campo partigiana: «alle radici stesse della partecipazione del clero e dei cattolici alla Resistenza c'era spesso, espressa, questa volontà di rappresentare la nazione nella sua

[34] *Op. cit.*, p. 99.
[35] Cfr. C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 292.
[36] In *Clero e parroci*, in A. Riccardi, a cura di, *Pio XII*, cit., p. 444.

anima cristiana di fronte alla presente sudditanza nei riguardi dei nazisti e a quella potenziale di una futura dittatura comunista». Le formazioni partigiane, anche garibaldine, ebbero così i loro sacerdoti, come cappellani – inviati su iniziativa del cardinale Schuster –, ma anche come capi o semplici militanti. Nel frattempo, però, un'altra parte del laicato e dello stesso clero cattolico seguiva un indirizzo di segno opposto, nella sua fedeltà al fascismo dell'ultima ora. Anche l'esercito della repubblica sociale ebbe i suoi cappellani, talora inviati dai vescovi.

E se pure il giuramento non li impegnava alla fedeltà alla Rsi, ma solo al proprio ministero religioso, la loro scelta fu in molti casi dettata da motivazioni ideologiche e condusse alcuni di loro alla morte sotto il piombo partigiano negli stessi frangenti in cui molti altri loro fratelli in Cristo morivano fucilati dalle brigate nere.

Il consenso cattolico alla repubblica sociale, che nella maggior parte dei casi riecheggiò, sia pure radicalizzandoli, i temi del clerico-fascismo tradizionale, raggiunse toni ereticali col movimento di don Tullio Calcagno, che dalle colonne della rivista «Crociata italica» propugnò la costituzione di una Chiesa nazionale italiana, indipendente dal Vaticano, proponendo tra l'altro nella liturgia la sostituzione del latino con il volgare. Quando morì, fucilato dai partigiani dopo il 25 aprile, l'inquieto sacerdote era già stato colpito da scomunica per i suoi propositi scismatici.

Condannando il suo movimento, la Santa Sede non intese scomunicare il fascismo, ma quella che in fondo costituiva un'eresia non solo della Chiesa, ma dello stesso movimento di Mussolini: l'uomo politico che, appena salito alla tribuna di Montecitorio, aveva riconosciuto a quel Vaticano, da cui don Calcagno avrebbe voluto liberare l'Italia, il merito di rappresentare la sola idea universale sopravvissuta fra i sette colli di Roma.

ENRICO NISTRI

La Chiesa e i regimi dittatoriali del nostro secolo

Introduzione

Poche visioni del mondo quanto quella cattolica si presentavano, all'indomani della grande guerra, così lontane dalle coordinate ideologiche di quel complesso di movimenti, partiti politici e regimi che, con una generalizzazione per certi aspetti discutibile, si è soliti definire fascisti. Per tutto l'Ottocento, la Chiesa aveva dovuto condurre una tenace e non indolore opposizione all'allargamento dei poteri dello stato, rivendicando nei confronti di esso i diritti della società civile e il suo primato nell'educazione delle giovani generazioni. I processi di unificazione nazionale italiano e tedesco, di cui i fascismi si consideravano i continuatori, si erano svolti in maniera spesso conflittuale con gli interessi della Santa Sede e della Chiesa cattolica, sino a culminare in provvedimenti laicizzatori o addirittura anticristiani, come quelli adottati in Germania nel corso del cosiddetto *Kulturkampf*. Movimenti nazionalisti, potenzialmente statolatrici, nella loro idolatria dello stato nazionale, e modernisti nella tendenza a rispondere all'eclissi del sacro, tipico della società contemporanea, promuovendo una religione civile fondata sul culto totalitario dello stato, della nazione o del popolo-razza, i fascismi – almeno nelle loro espressioni più compiute – possono apparire mal conciliabili con la tradizionale concezione cattolica della vita politica e del rapporto fra autorità spirituale e potere temporale.

Per valutare il concreto atteggiamento tenuto nei loro confronti dalla Santa Sede come dalle singole Chiese nazionali, occorre tuttavia tenere presente una vasta serie di fattori e di circostanze.

Il primo di essi è rappresentato dalla presenza, in numerosi paesi europei, di partiti e regimi contrassegnati da un aggressivo laicismo, che ammantandosi spesso di idealità liberali, aveva perseguito una politica aggressivamente giurisdizionalistica, spogliando la Chiesa non solo dei suoi strumenti di evangelizzazione, ma della sua libertà interna. Non c'è da meravigliarsi se clero e fedeli guardavano di conseguenza con simpatia a movimenti critici della concezione liberale dello stato e degli stessi «immortali princìpi» dell'89.

Se nei primi anni Venti l'anticlericalismo liberale attraversava una fase calante in vari paesi europei, un altro fattore faceva sì che la Chiesa guardasse ai fascismi senza ostilità preconcetta, anzi in certi casi non senza simpatia. Il successo della rivoluzione bolscevica in Russia e la diffusione delle idee comuniste in molti paesi europei vennero avvertiti dalla maggior parte del clero e dei fedeli come una minaccia alla libertà della Chiesa e all'esistenza stessa di una civiltà cristiana. Era fatale che in quella «guerra civile europea» scoppiata con l'ottobre del 1917 parte dei cattolici considerasse l'instaurazione di regimi dittatoriali anticomunisti una risposta imperfetta ma necessaria alla minaccia «rossa».

A questo proposito, non va dimenticato l'orientamento che la Chiesa assunse in materia politica sul cadere dell'Ottocento, quando il declino delle monarchie di diritto divino indusse il magistero pontificio ad abbandonare la tesi tradizionale dell'alleanza fra trono e altare, riconoscendo la validità di qualsiasi forma di governo, purché rivolta al bene comune. «Non esiste alcuna ragione perché la Chiesa non approvi il principato d'uno o di molti, purché esso sia giusto e rivolto al comune vantaggio», aveva scritto Leone XIII nell'enciclica *Immortale Dei*, del 1885. In questo modo veniva tolta «ogni preclusione ai cattolici di collaborare a qualsiasi forma di reggimento politico (...) salvo che particolari ragioni non consiglino, anzi rendano obbligatoria, come in Italia, l'astensione»[1]. Un tale atteggiamento, se non escludeva la partecipazione dei credenti alla vita politica di repubbliche democratiche, apriva la strada anche all'intesa fra la Chiesa e altri sistemi di governo, purché «rivolti al comune vantaggio» e congeniali alla natura dei singoli popoli.

A tutte queste circostanze occorre aggiungere l'atteggiamento tenuto dai principali movimenti fascisti nella loro esperienza storica. Atteggiamento, almeno nel mondo latino, non aprioristicamente ostile alla Chiesa, anzi in molti casi apertamente favorevole.

L'aspirazione ad assicurarsi il sostegno clericale in funzione conservatrice, la convinzione che il cattolicesimo costituisse parte integrante del patrimonio storico della nazione e anche il sincero sentimento religioso di molti aderenti – se non, come in alcuni casi, degli stessi dirigenti o fondatori – fecero sì che quasi tutti i movimenti fascisti si prefiggessero la difesa degli interessi ecclesiastici. Anche l'atteggiamento pragmatico della maggior parte di alcuni di questi movimenti, primo fra tutti il fascismo italiano, con l'assenza al loro interno di un'ideologia precostituita, incoraggiò la Chiesa a sperare nella possibilità di una loro «cattolicizzazione».

Tali speranze parvero avallate anche dagli orientamenti in materia sociale assunti dai vari fascismi. Il rifiuto della lotta di classe, la condanna tanto della «plutocrazia» che del socialismo, la ricerca di una «terza via» fra capitalismo e comunismo, costituivano altrettanti punti di contatto fra il corporativismo fascista e il corporativismo cattolico riproposto da Pio XI, nel quarantesimo anniversario della *Rerum novarum*, con l'enciclica *Quadragesimo anno*.

Anche la speranza che tali convergenze potessero tradursi nell'adozione da parte dei fascismi della dottrina sociale della Chiesa spiega il sostegno, non sempre dettato solo da interessi pragmatici, che la Santa Sede, l'episcopato e parte dei fedeli fornirono a tali regimi.

[1] C. Falconi, *Storia delle encicliche*, Mondadori, Milano 1965, p. 112.

La Francia da Maurras a Pétain

Quanto osservato a proposito della fiducia nella possibilità di rivestire di contenuti cattolici movimenti contraddistinti da un marcato pragmatismo è confermato da un particolare spesso trascurato nei rapporti fra la Chiesa e i fascismi: il fatto che a venire colpito dalla condanna ecclesiastica sia stato, fra i vari raggruppamenti di tipo fascista, proprio quello contrassegnato da una più rigida ossatura ideologica: l'*Action française*. Presentato da Ernst Nolte, nella sua omonima opera, come uno dei «tre volti» che assunse *Der Faschismus in seiner Epoche*[2], il movimento nazionalista e monarchico costituito ai primi del Novecento dal letterato e pensatore Charles Maurras non si professava anticattolico. Il suo fondatore, un agnostico di formazione positivista, era convinto però dell'utilità sociale della Chiesa romana come fattore di coesione politica e al movimento – che annoverava fra i propri referenti intellettuali Taine e Renan, ma anche de Maistre e de Bonald – si avvicinarono moltissimi cattolici, attratti anche dalla sua ferma opposizione al laicismo della terza repubblica. Come ha ricordato, fra gli altri, Guido Verucci[3] era «strettissimo» il «legame fra i cattolici e il movimento dell'Action Française», che «appariva, in un paese laico, il più forte sostegno per la religione». Secondo Verucci, «molte conversioni al cattolicesimo avevano per corollario l'adesione al movimento di Maurras»; la stessa conversione di Jacques Maritain e di sua moglie Raissa maturò sotto la guida del domenicano padre Clerissac, vicino all'*Action française*. Sarà proprio Raissa[4] a ricordare «certi giovani partigiani di Maurras che frequentavano Jacques» come «veri cristiani, di una vita interiore assai pura ed elevata» e a rievocare la diffusa speranza di una conversione del fondatore del movimento.

Ma la conversione di Maurras tardava, mentre invece nel-

[2] Tr. it. *I tre volti del fascismo*, Mondadori, Milano 1971.

[3] *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 70.

[4] In *Les grandes amitiés*, tr. it. *I grandi amici*, Vita e Pensiero, Milano 1956, p. 369.

l'episcopato cominciavano a maturare le preoccupazioni per l'ambiguità di un movimento che difendeva sì la Chiesa, ma con argomentazioni di natura culturale e politica. Il «cattolicesimo ateo» di Maurras era stato già riprovato dal Sant'Uffizio all'epoca di Pio X, che tuttavia non aveva ritenuto opportuna una pubblica condanna del pensatore, ritenuto «damnabilis, non damnandus». L'atteggiamento della Chiesa cambiò negli anni Venti, quando fra l'altro l'esigenza di un *ralliement* con la terza repubblica, che nel frattempo aveva attenuato molte delle sue asprezze laiciste, indusse la Santa Sede e parte dell'episcopato francese a prendere le distanze da uno scomodo fiancheggiatore.

Ai primi attacchi contro l'*Action française*, sferrati dall'arcivescovo di Bordeaux, seguì un serrato dibattito all'interno del mondo cattolico, in cui s'inserì lo stesso Maritain, avanzando alcune proposte di mediazione con il suo opuscolo *Une opinion sur Charles Maurras*. Ma l'orientamento ormai ostile di parte dell'episcopato, e lo scarso tatto dimostrato per l'occasione dallo stesso Maurras, fecero precipitare la situazione. Si giunse così, alla fine del '26, alla condanna pontificia che vietò ai cattolici la adesione all'*Action française* e persino la lettura del suo quotidiano.

L'interdetto, applicato con estrema severità, con la negazione dei sacramenti e dei funerali religiosi anche ai semplici abbonati al giornale, non fu di lunga durata. Tredici anni dopo, in un contesto politico profondamente mutato, Pio XII promosse «la riconciliazione con l'*Action française*, giudicata non pericolosa»[5], previa sottomissione dei dirigenti. Ma la condanna di Maurras – che in seguito sarebbe morto con il conforto della fede – esercitò lo stesso una pesante influenza sull'evoluzione del cattolicesimo francese. Se per alcuni cattolici la scomunica comportò «una sequela di tragedie individuali e segrete disobbedienze»[6], per altri, come Bernanos e lo stesso Maritain, l'abbandono dell'*Action française* favorì lo scivola-

[5] A. Riccardi, *Governo e «profezia» nel pontificato di Pio XII*, in A. Riccardi, a cura di, *Pio XII*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 40.

[6] E. Nolte, *op. cit.*, p. 126.

mento su posizioni di orientamento democratico e progressista destinate a influenzare in profondità il cristianesimo contemporaneo.

Il rapporto del cattolicesimo francese nei confronti del fascismo non si esaurisce tuttavia con la dolente storia del conflitto fra il Vaticano e l'*Action française*. E ciò non solo perché il movimento di Maurras non fu l'unico fascismo francese (altri ne sorsero, spesso in concorrenza, direttamente modellati sull'esempio italiano), ma in quanto l'atteggiamento del clero e dei fedeli d'oltralpe nei confronti del movimento e del regime mussoliniano è indicativo dell'influenza esercitata da alcune parole d'ordine fasciste sul mondo cattolico.

In un primo tempo, quando ancora Mussolini non aveva consolidato il potere, i cattolici francesi si trovarono divisi nel giudizio sul suo movimento. I cristiano-democratici del quotidiano *Ouest-Eclair* propendevano per la condanna. Ma, come ha osservato René Remond [7], la maggioranza adottò un atteggiamento possibilista: «terrore per terrore, i cattolici preferiscono quello che mira a salvare la società dalla sovversione rivoluzionaria». Il compiacimento per il Concordato, esaltato senza riserve dall'ufficioso *La Croix*, pose termine alle ultime perplessità e, dopo la difesa mussoliniana dell'Austria cattolica, anche il democristiano l'*Aube* prese atto con soddisfazione dell'avvicinamento franco-italiano del '35. Le simpatie per il fascismo, particolare importante, non riguardarono solo gli ambienti clerico-moderati, che vi scorsero un fattore di ordine in campo nazionale e internazionale, ma coinvolsero anche alcuni cattolico-progressisti come Emmanuel Mounier e il gruppo della rivista *Esprit*. Proprio Mounier, come riferisce lo stesso Remond [8], nel '35 pubblicò «delle impressioni di viaggio dove riconosce che la politica fascista presenta alcuni tratti anti-capitalistici».

Le vere e proprie divisioni, in campo cattolico, sarebbero emerse con la guerra d'Etiopia. In tale circostanza al manifesto *Per la difesa dell'Occidente e la pace in Europa*, sottoscritto da molti cattolici conservatori, fra cui Henri Massis e Mgr. Baudrillart, rettore dell'Istituto Cattolico, si contrappose un *Manifesto per la Giustizia e la Pace*, pubblicato su *Vie Catholique* nell'ottobre del 1936. Se per gli uni l'Italia era impegnata in Etiopia a difendere la civiltà cristiana contro «un aggregato di tribù ignoranti», gli altri recepivano le tesi della Società delle Nazioni, condannando l'attentato all'indipendenza dei sudditi del Negus. E analoghe lacerazioni si sarebbero riscontrate anche in occasione della guerra di Spagna, con la sinistra cattolica schierata nettamente *Pour le peuple basque*, per citare il titolo di un appello firmato da Maritain, Mounier e Mauriac e pubblicato nel maggio del 1937 su *La Croix*. Per l'occasione, il Vaticano intervenne sopprimendo fra l'altro *Sept*, la rivista dei domenicani, orientata su posizioni antifranchiste.

La stessa parentesi di Vichy avrebbe registrato una fatale divisione all'interno del mondo cattolico. All'inizio, il regime del maresciallo Pétain, che abolì le leggi laiciste del 1904 e introdusse l'istruzione religiosa nelle scuole pubbliche, poté contare sulle simpatie della quasi totalità dei fedeli. Anche i cattolici progressisti facenti capo a Mounier espressero, come ha scritto Zeev Sternhell nel suo *Ni droite, ni gauche* [9] l'aspirazione a «partecipare alla costruzione di una nuova Francia in una nuova Europa».

Ammiratori di Pétain erano il cardinal Suhard, arcivescovo di Parigi, il cardinal Baudrillard, che esortò i francesi ad arruolarsi nella *Légion des Volontaires Français* in Russia, il cardinal Gerlier, arcivescovo di Lione e primate di Francia. Quando però si venne manifestando tutta la subordinazione del nuovo regime al nazionalsocialismo e iniziò la persecuzione degli israeliti, i rapporti fra Vichy e la Chiesa andarono raffreddandosi. Molti vescovi, con l'appoggio del Vaticano, condannarono le misure antisemite, mentre molti fedeli aderivano alla Resistenza. Per il sostegno recato loro lo stesso cardinal Gerlier vide polemicamente storpiare dalla stampa collaborazionista il suo

[7] *Il fascismo visto dalla cultura cattolica francese*, in G. Rossini, a cura di, *Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 18.
[8] *Op. cit.*, p. 23.

[9] Tr. it., *Né destra né sinistra*, Akropolis, Napoli 1984, p. 272.

titolo di *primat des Gaulles* nell'epiteto di *primat des Gaullistes*.

Certo, presso altri esponenti dell'episcopato, l'atteggiamento nei confronti di Vichy non fu altrettanto netto, tanto da indurre nel dopoguerra de Gaulle a reclamare da Pio XII una parziale epurazione dell'alto clero. Nel frattempo, però [10] «i cattolici impegnati nella Resistenza, usciti dalle file dell'*Association catholique de la Jeunesse française*, agiscono senza tener conto dei vescovi». Nel complesso, di conseguenza, il cattolicesimo francese condivise un atteggiamento non diverso da quello di altre vaste aree delle società d'oltralpe, divise e a volte lacerate fra la fedeltà al «Maresciallo», con il suo programma antilaicistico e antimassonico, e l'adesione all'appello del «generale», col suo messaggio di riscossa nazionale, sia pure in un'ibrida alleanza con la Russia bolscevica e le democrazie protestanti.

Il rexismo belga

Caratteristiche sotto alcuni aspetti analoghe presentarono i rapporti fra i cattolici e il fascismo belga, che s'identificò quasi completamente nel movimento rexista, fondato da Léon Degrelle. Di famiglia cattolica e cattolico praticante egli stesso, Degrelle era stato profondamente influenzato dall'ideologia dell'*Action française*, molto diffusa negli ambienti dell'università cattolica di Lovanio. Il suo movimento – il cui stesso nome derivava dalla contrazione di *Christus Rex* – si distinse tuttavia da quello di Maurras per una precoce simpatia per il nazismo e subì nel '37 da parte dell'episcopato una condanna che ne determinò l'insuccesso elettorale.

Dopo l'occupazione tedesca, Degrelle scelse la strada dell'aperta collaborazione con gli occupanti, raccogliendo simpatie anche in alcuni ambienti cattolici in nome della «crociata antibolscevica». Una «crociata» che lo vide, per la verità, in prima

[10] Cfr. J.-M. Mayeur, *Pio XII e i movimenti cattolici in Europa*, in A. Riccardi, a cura di, *Pio XII*, cit., p. 278.

fila sul fronte orientale, dove raggiunse, unico non tedesco, il grado di generale nella divisione *Wallonie* delle *Waffen SS*.

Proprio il contrasto fra la sua pratica cattolica e la divisa da lui indossata fu all'origine di un drammatico episodio. Il 25 luglio del 1943 Degrelle, in uniforme da SS, si vide rifiutare la comunione dal padre Poncelet, nella Chiesa parrocchiale della sua famiglia. Per rappresaglia, fece arrestare il sacerdote, che però fu rilasciato per intervento dei tedeschi. Questo «insolito esempio di moderazione da parte dei nazisti posti di fronte alla risolutezza di un sacerdote» [11] fu dettato probabilmente dalla preoccupazione di non esasperare con uno scandalo i sentimenti religiosi della popolazione. Ma ormai l'opposizione della Chiesa cattolica agli occupanti, inizialmente tiepida, era divenuta irreversibile e il cardinale van Roey, primate del Belgio, si apprestava a denunciare apertamente, nella lettera pastorale dell'aprile del '44, le tesi del razzismo hitleriano.

L'Austria da Dolfuss all'Anschluss

Ben più lineari furono i rapporti fra la Chiesa cattolica e il regime autoritario che si andò costituendo nel primo dopoguerra in seguito alla crisi della repubblica austriaca. Nel minuscolo stato uscito dalla disgregazione dell'impero asburgico, i cattolici avevano partecipato attivamente alla vita politica nazionale, con il partito cristiano-sociale, il cui presidente, monsignor Ignaz Seipel, fu a lungo cancelliere federale nel corso degli anni Venti. L'Austria, inoltre, era stata terreno fertile per una scuola di pensiero cattolico ispirata alle dottrine di Othmar Spann e contraddistinta dalla critica della democrazia parlamentare, dal rifiuto dell'industrialismo e del capitalismo e dall'aspirazione a rifondare una società «organica» strutturata su basi corporative.

I contraccolpi della grande crisi del '29, particolarmente

[11] A. Rhodes, *The Vatican in the Age of the Dictators. 1922-1945*, tr. it. *Il Vaticano e le dittature. 1922-1945*, Mursia, Milano 1973, p. 332.

gravosi nell'area danubiana, e il conseguente inasprirsi delle tensioni sociali, indussero il cancelliere cattolico Engelbert Dolfuss a mettere in parte in atto queste teorie. Nel marzo del '33 Dolfuss assunse i pieni poteri e, dopo il fallito tentativo insurrezionale socialdemocratico del 1934, varò la nuova costituzione di un'«Austria sociale, cristiana, tedesca, su una base corporativa e sotto una forte guida autoritaria». Con la Chiesa veniva sottoscritto un concordato che le assegnava vasti spazi nell'insegnamento e nella vita civile, mentre la rappresentanza popolare era delegata alle corporazioni, costituite, sul modello italiano, come organi di diritto pubblico. La vita breve e drammatica del nuovo stato rende difficile un giudizio sulla effettiva capacità di tradurre sul terreno politico la dottrina sociale cattolica da parte di questo politico che – come ha scritto di lui il suo biografo Gordon Shepherd, si ispirava più all'«antica visione agostiniana della Civitas Dei» che allo «stato fascista contemporaneo di Mussolini» [12].

Dopo la morte di Dolfuss, assassinato in un tentativo di *putsh* nazista nel luglio del '34, la repubblica austriaca sopravvisse per quattro anni grazie al sostegno dell'Italia fascista. Quando questo venne meno, il regime austriaco crollò sotto la pressione hitleriana.

Il plebiscito che sancì l'*Anschluss* ottenne uno schiacciante successo anche per l'appoggio dell'episcopato austriaco, che indirizzò in tal senso una lettera collettiva ai fedeli: un appoggio da cui la Santa Sede prese prontamente le distanze, costringendo il cardinale arcivescovo di Vienna, Theodor Innitzer, «redarguito molto severamente dal papa» [13], a ritrattare il significato dell'iniziativa.

In realtà, sia il clero che i fedeli cattolici ebbero ben presto modo di rendersi conto dell'errore: come e più che in Germania, anche in Austria «furono introdotte misure che sopprimevano le associazioni e le scuole cattoliche, colpivano i giornali, scioglievano alcuni ordini religiosi, arrestavano preti ed esponenti del cattolicesimo politico austriaco», introducevano il

[12] Cit. in RHODES, *op. cit.*, p. 155.
[13] *Ibidem*, p. 160.

divorzio e abolivano la validità civile del matrimonio religioso [14]. Ormai anche la Chiesa austriaca condivideva il martirio dei cattolici tedeschi, sotto un regime che alla Croce di Cristo aveva sostituito la croce uncinata.

La tragedia del cattolicesimo tedesco sotto Hitler

A rendere ancora più paradossale questo martirio contribuisce il fatto che, all'indomani della grande guerra, il cattolicesimo tedesco aveva esercitato sulla Repubblica di Weimar un'influenza senza precedenti. La sconfitta militare del *Reich*, che era stata anche e soprattutto una sconfitta della Prussia militarista e luterana, aveva consolidato il prestigio del cattolico partito di Centro, che durante il conflitto aveva caldeggiato una pace di compromesso con cui la Germania avrebbe potuto salvare il salvabile. Mentre la rete delle organizzazioni cattoliche estendeva la sua influenza in molti settori della vita sociale, la Santa Sede stipulava o rinnovava concordati con la Baviera, la Prussia e il Baden. L'influenza di monsignor Pacelli, nunzio a Berlino prima di essere chiamato alla segreteria di stato e poi al soglio pontificio, era tale che nel 1926 fu sufficiente una sua formale protesta perché il governo tedesco proibisse alle organizzazioni giovanili di Weimar di partecipare in Cecoslovacchia alle commemorazioni dell'eretico boemo Jan Huss.

Il precipitare della situazione economica e sociale, con l'enorme disoccupazione conseguente alla grande crisi del '29, contribuì al declino del partito di centro, come degli altri movimenti politici che avevano condiviso responsabilità governative. E, di fronte alla crescita impetuosa del nazionalsocialismo, anche il cattolicesimo tedesco, come altre aree politico-culturali, dai nazional-liberali agli stessi socialdemocratici, apparve profondamente diviso. L'acceso anticomunismo del movimento hitleriano suscitava le simpatie di molti ambienti clericali, parzialmente rassicurati dall'articolo 24 del manifesto del par-

[14] VERUCCI, *op. cit.*, p. 130.

tito, che si dichiarava «fautore di un cristianesimo positivo senza vincoli confessionali», e da talune prese di posizione dello stesso Hitler. Nativo dell'Austria e battezzato, il dittatore tedesco non aveva mai ufficialmente abbandonato la Chiesa di Roma e, anche dopo l'ascesa al potere, nel suo discorso del 1° febbraio 1933, definì il cristianesimo «la base della nostra morale collettiva» e «concluse invocando l'aiuto di Dio nell'adempimento del duro compito che si preparava ad affrontare» [15].

Naturalmente, non tutti i nazionalsocialisti condividevano sin da allora questo atteggiamento conciliante verso la Chiesa e non tutti i cattolici guardarono senza riserve all'ascesa al potere delle camicie brune o addirittura vi collaborarono. Nei suoi indirizzi più radicali, il nazismo – a differenza del fascismo – manifestava inclinazioni neopagane o panteiste, nella divinizzazione del *Volk*, il «popolo razza», nella sacralizzazione del «sangue nordico», nella stessa concezione razzista della storia propugnata da Alfred Rosenberg, le cui opere furono prontamente messe all'Indice. Lo stesso antisemitismo nazista – a carattere biologico, non religioso – nulla aveva a che fare col tradizionale antigiudaismo cattolico, che per gli ebrei cerca non la soppressione, ma la salvezza, con la conversione al Cristo. Alcuni prelati più fermi nella difesa dell'ortodossia o più attenti alle reali potenzialità del movimento denunciarono con tempestività questi pericoli. È il caso del vescovo di Magonza, che accusava i nazisti di voler realizzare «una trinità nuova, tutta loro, quella del sangue, del popolo e del suolo» (*Blut, Volk und Boden*); o del cardinale Adolf Bertram, vescovo di Breslavia, che negò i funerali religiosi a Peter Gemeinder, devoto cattolico e deputato hitleriano. In un primo tempo, comunque, prevalse un atteggiamento conciliante, dettato soprattutto dalla preoccupazione di garantire alla Chiesa la possibilità di esercitare il suo ministero sotto un regime potenzialmente ostile ma che ancora lasciava spazio al suo interno a esponenti cattolici come il vicecancelliere Franz von Papen. E proprio al Papen Hitler, appena salito al potere, affidò il compito di negoziare

[15] RHODES, *op. cit.*, p. 180.

con la Chiesa il concordato che, rafforzandone il prestigio internazionale e garantendogli la non ostilità dei quasi cento deputati del partito di Centro, svolse un ruolo forse determinante nel consolidamento del suo potere. L'accordo, firmato dal segretario di stato Pacelli e dal Papen il 20 luglio 1933, costituiva un apparente successo della diplomazia vaticana. Il concordato infatti tutelava legalmente il libero esercizio del culto cattolico in tutto il territorio del *Reich*; riconosceva la religione cattolica come materia d'insegnamento scolastica; garantiva alla Chiesa di Roma il diritto di gestire scuole, a lungo contestato dai luterani; concedeva al Vaticano la facoltà di assegnare le cattedre di teologia nelle università e soprattutto assicurava «l'assoluta libertà di azione per tutte le organizzazioni, associazioni e federazioni cattoliche a carattere religioso, culturale o educativo», sia pure in cambio dell'impegno dei religiosi a non fare politica. Monsignor Pacelli si adoperò anche per inserire nell'accordo una clausola che garantisse agli ebrei battezzati la piena equiparazione ai cattolici, per proteggerli da eventuali discriminazioni. Ma, dinanzi alle resistenze naziste, dovette accontentarsi di un'assicurazione verbale.

Purtroppo, sia Pio XI che il suo futuro successore si resero ben presto conto che il *Führer* non rispettava non solo gli accordi verbali, ma neppure quelli scritti. Anche in questo caso, il regime hitleriano si rivelò radicalmente diverso da quello fascista che, pur aprendo in certe occasioni un contenzioso sull'interpretazione di alcune norme, non violò mai palesemente gli accordi, a parte il caso, doloroso ma isolato, della discriminazione degli ebrei convertiti. Attraverso un'abile quanto insidiosa combinazione di pressioni sui singoli, provvedimenti d'imperio e azioni teppistiche compiute dalle organizzazioni paramilitari del partito con la connivenza degli organi di polizia, il regime nazionalsocialista vanificò larga parte delle garanzie assicurate col Concordato. L'educazione religiosa nella scuola statale venne in molti casi sostituita con l'insegnamento della «visione del mondo» razzista; molte scuole private cattoliche vennero soppresse; diversi seminari vennero chiusi, con l'incameramento dei relativi patrimoni, mentre il crocifisso ve-

niva tolto dalle aule e i sacerdoti che avevano osato opporre resistenza venivano imprigionati. Quanto alle organizzazioni giovanili cattoliche, l'esigenza della cui tutela aveva svolto un ruolo determinante nello spingere Pio XI a sottoscrivere il concordato, si cercò in tutti i modi di limitarne l'influenza, proibendo loro di svolgere attività sportiva e di far indossare agli aderenti l'uniforme. Due divieti destinati a diminuirne notevolmente la presa presso i giovani naturalmente attratti dal desiderio di svolgere una sana attività fisica e sensibili, come tutti i tedeschi, al fascino della divisa. Nel frattempo, i ragazzi inquadrati nella *Hitlerjugend* erano educati al disprezzo per la Chiesa di Roma da dirigenti maturati in corsi di formazione in cui s'insegnava che «il papa è un mezzo ebreo» e che «Enrico il Santo e Lodovico il Pio sono stati la rovina della razza germanica» [16].

Era, a pensarci bene, una riedizione più insidiosa del *Kulturkampf* bismarckiano. Più insidiosa perché Hitler non opponeva alla Chiesa cattolica, come aveva fatto lo statista ottocentesco, i lumi di una religione agnostica o dichiaramente atea della modernità e del progresso, ma un'altra religione: il culto del sangue nordico-ario, un neopagano «mito del XX secolo» destinato a surrogare, nelle intenzioni dei nazisti, la fede nel potere salvifico del sangue del Redentore.

Pio XI non tardò ad accorgersi dei pericoli insiti in questa situazione. Nel gennaio del 1937, informato delle ulteriori violazioni del concordato da alcuni prelati tedeschi, fra cui il cardinal Michael von Faulhaber, invitò quest'ultimo a redigere la traccia di un'enciclica che denunciasse la persecuzione della Chiesa cattolica nel *Reich*.

Il testo, riveduto e integrato dal cardinal Pacelli, fu trasmesso clandestinamente in Germania, dove fu stampato nelle tipografie cattoliche per essere poi distribuito direttamente alle Chiese. Il 21 marzo 1937 così l'enciclica *Mit brennender Sorge* veniva letta dai pulpiti tedeschi e tutto il mondo veniva a conoscenza della «persecuzione, insidiosa o aperta», da cui

[16] Cit. in RHODES, *op. cit.*, p. 201.

«con profonda ansia» Pio XI vedeva colpito il suo gregge in Germania.

La *Mit brennender Sorge* non era una scomunica del nazionalsocialismo, come la quasi contemporanea enciclica *Divini redemptoris* lo era stata del comunismo ateo. Eppure conteneva una puntuale condanna di quelli che ormai si andavano configurando come i fondamenti teorici della sua ala più radicale. L'enciclica non condannava del regime hitleriano, che non era esplicitamente citato, l'apologia dei valori etnici e nazionali, ma la loro assolutizzazione. «La razza o il popolo (...) – vi si può leggere – hanno nell'ordine naturale un posto essenziale e degno di rispetto», ma non devono essere «con culto idolatrico» elevati a «suprema norma di tutto, anche dei valori religiosi». Ciò nonostante il regime hitleriano si sentì direttamente colpito dalla denuncia e rispose all'enciclica con un appesantimento della persecuzione degli ecclesiastici, molti dei quali furono arrestati sotto accuse false quanto infamanti. L'atteggiamento della Santa Sede nei confronti del neopaganesimo razzista non cambiò con la morte di Pio XI e l'ascesa al soglio pontificio del cardinal Pacelli. Pio XII, che aveva compiuto larga parte della sua carriera nella diplomazia vaticana come nunzio in Germania e nutriva una profonda stima del popolo tedesco, era malvisto dalle gerarchie hitleriane proprio per la fermezza delle sue posizioni e per il suo ruolo nella redazione della stessa *Mit brennender Sorge*. Trovatosi a governare la barca di Pietro nei drammatici frangenti della seconda guerra mondiale, il pontefice non perse mai di vista il supremo obiettivo della pace, dapprima adoperandosi in tutti i modi per impedire una rovinosa replica dell'«inutile strage» del '14-18, poi, a conflitto ormai scoppiato, impegnandosi attraverso un'assidua opera diplomatica per la cessazione negoziata delle ostilità, scontrandosi con l'intransigenza delle Nazioni Unite nella richiesta di una resa incondizionata.

Nel perseguimento di tale obiettivo, Pio XII non poté allontanarsi da quella posizione di rigorosa neutralità fra le parti in lotta che aveva già adottato, nel corso del precedente conflitto mondiale, il suo predecessore Benedetto XV. Una condotta

che, proprio per la sua inappuntabile coerenza, gli valse, come spesso accade in questi casi, opposte e quindi autoelidentisi accuse di parzialità da entrambe le parti in causa: dalle potenze dell'Asse, che non gli perdonarono di non aver voluto benedire la «crociata antibolscevica», e dalle Nazioni Unite, che l'avrebbero accusato di non avere scomunicato il Terzo Reich, a costo di formare un fronte comune con i sovietici.

In realtà, papa Pacelli era ben consapevole della modesta efficacia pratica delle scomuniche nella moderna società secolarizzata, di cui aveva già fatto dolorosamente esperienza Pio VII nella lotta contro il Bonaparte. Al tempo stesso era fin troppo conscio delle tragiche conseguenze che l'aperta rottura diplomatica col regime hitleriano, con la caduta delle pur ripetutamente violate garanzie concordatarie, avrebbe comportato per il suo gregge tedesco. D'altra parte, pur non facendosi illusioni sulle prospettive del cattolicesimo in un'Europa nazificata, Pio XII era altrettanto profondamente preoccupato dal pericolo di uno strapotere sovietico nel vecchio continente e anche per questo avversava la logica dell'*inconditional surrender* prevalsa purtroppo alla conferenza di Casablanca.

Neutralità fra le parti in causa non significava, naturalmente, rinuncia a denunciare le violazioni della *libertas Ecclesiae* e del diritto delle genti commesse dai nazisti in Germania e soprattutto nei territori occupati. L'invasione della Polonia e il trattamento disumano inflitto ai suoi abitanti furono condannati il 20 ottobre 1939 dall'enciclica *Summi Pontificatus*, la cui diffusione fu proibita dalla Gestapo, mentre informazioni più dettagliate sugli abusi tedeschi in quella sventurata nazione furono fornite dalla Radio Vaticana in una trasmissione largamente ripresa dalla stampa inglese, francese, italiana, svizzera e statunitense.

Neppure la riluttanza del vescovo di Cracovia, monsignor Adam Stephan Sapieha, timoroso che un'esplicita denunzia comportasse una recrudescenza della persecuzione, dissuase il Vaticano da più decisi interventi a difesa del cattolicesimo polacco, direttamente minacciato da un sistematico programma di scristianizzazione. Il 2 giugno del 1943, in un discorso al

Sacro Collegio trasmesso dalla Radio Vaticana, Pio XII si soffermò sulla «tragica sorte del popolo polacco», guadagnandosi i ringraziamenti dei *leaders* di Varsavia in esilio.

Diverso, fatalmente, fu l'atteggiamento di larga parte del clero tedesco, cui i contrasti col governo centrale per le violazioni dei patti concordatari non impedirono un sostanziale sostegno al conflitto, in base ai tradizionali valori patriottici e soprattutto, dopo il 22 giugno 1941, ai temi della crociata antibolscevica. Questo atteggiamento, tuttavia, non fu mai neppure lontanamente paragonabile alla prona subordinazione all'hitlerismo delle sette protestanti, eredi della tradizione luterana di sudditanza all'autorità statale, e non impedì coraggiose prese di posizione dell'episcopato contro le aberrazioni eugenetiche dell'ideologia nazista. Il caso più clamoroso fu forse quello di monsignor Clemens August von Galen, vescovo di Munster, che denunciò dal pulpito il programma nazista di eutanasia dei malati incurabili, ottenendone la sospensione. Al tempo stesso non pochi cattolici aderirono alla Resistenza germanica; alcuni di loro parteciparono al complotto contro Hitler che, eliminando il dittatore, avrebbe dovuto creare le premesse per una pace separata in grado di salvare l'Europa dall'invasione sovietica.

Certo, nelle loro denunzie dei crimini nazisti, l'episcopato tedesco e lo stesso Vaticano, pur non rinunziando a «riferimenti chiari», preferirono la condanna del peccato a quella del peccatore, per evidenti preoccupazioni di natura diplomatica [17]. Ma questa prudenza, ingiustamente rimproverata al Vaticano da alcuni di coloro che ne furono in fondo proprio gli indiretti beneficiari, rese possibile al clero di tutta l'Europa occupata dalle truppe naziste una protezione delle minoranze perseguitate che non sarebbe stata possibile nel caso di un'aperta rottura delle relazioni con il terzo *Reich*. Una rottura che ormai sappiamo essere stata assai più vicina di quanto non si credesse, dal momento che dopo l'8 settembre 1943

[17] Cfr. FRANCESCO MALGERI, *La Chiesa di Pio XII fra guerra e dopoguerra*, in RICCARDI, *op. cit.*, p. 97.

Hitler era già pronto a invadere il vaticano prelevando il pontefice per deportarlo a Wartburg, nell'Alta Slesia.

A impedire questa nuova cattività avignonense furono solo le resistenze del generale delle Ss Karl Wolff, incaricato dell'operazione, che fece capire al dittatore come il rapimento del papa avrebbe riversato sulla Germania l'ostilità dei cattolici di tutta Europa.

È stato rimproverato a Pio XII di non aver rivelato al mondo il «terribile segreto» del genocidio ebraico, un genocidio riguardo al quale, come la Croce rossa internazionale e gli stessi alleati, che mantennero anch'essi un duraturo riserbo, poteva disporre solo di un'inquietante pluralità d'indizi, non di prove certe. Ma una tale denunzia, oltre a esporre clero e fedeli a prevedibili rappresaglie, avrebbe finito solo per accrescere smisuratamente le dimensioni dell'olocausto, come avvenne quando gli episcopati locali derogarono da queste regole di prudenza.

Basti per tutti l'esempio dell'Olanda, dove nel luglio del 1942 la Chiesa cattolica, di concerto con la locale Chiesa riformata, protestò contro la deportazione degli ebrei presso il *Reichskommissar*, minacciando di rendere pubbliche le proteste. I tedeschi risposero con la minaccia di estendere la persecuzione agli ebrei battezzati, nel caso che la protesta avesse avuto un seguito. Al ricatto, i protestanti risposero col silenzio, il vescovo cattolico di Utrecht con una lettera pastorale in cui denunciava le persecuzioni: col solo, tragico risultato di condannare alla deportazione e in certi casi alla morte migliaia di cattolici di origini ebraiche, fra cui la celebre pensatrice Edith Stein, mentre gli israeliti passati al calvinismo continuavano a essere risparmiati dalle persecuzioni. Se a Roma, dove prevalse la cautela, si salvò quasi il novanta per cento degli ebrei, mentre in Olanda, dove più aperta fu la resistenza, il 79 per cento fu destinato al martirio [18], le accuse di eccessiva prudenza mosse a Pio XII appaiono in tutta la loro infondatezza. Proprio autorevoli esponenti ebraici come Pinhas E. Lapide hanno del

[18] Cfr. ENGEL-JANOSI, *Il Vaticano fra fascismo e nazismo*, cit. in RICCARDI, *op. cit.*, p. 49.

resto certificato che «il papa in persona, la Santa Sede, i nunzi e tutta la Chiesa Cattolica hanno salvato da 150.000 a 400.000 ebrei da morte certa» [19].

In realtà, come ha opportunamente puntualizzato lo storico Francesco Malgeri nel suo obiettivo rendiconto su *La Chiesa di Pio XII fra guerra e dopoguerra* [20] «i conventi, i seminari, i luoghi di culto divennero negli anni cupi dell'occupazione nazista in tutti i paesi del vecchio continente, il rifugio più sicuro per migliaia e migliaia di ebrei, di partigiani, di laici e di marxisti senza distinzione di nazionalità, di ideologie politiche, di religione o di razza». Il fatto che molti comunisti abbiano trovato la salvezza nascosti in quei seminari che nei paesi caduti sotto il loro dominio erano stati fatti chiudere e che centinaia di migliaia di israeliti siano sopravvissuti all'olocausto sotto la protezione di quel Cristo che i loro antenati avevano ricusato, è una delle infinite testimonianze del genio del cristianesimo, confermatosi, anche in quelle tragiche circostanze, la sola religione al mondo fondata autenticamente sul messaggio dell'amore universale.

Lo stato Ustascia di Ante Pavelic

Sempre nell'area dei paesi usciti dalla disgregazione degli imperi centrali, un dittatore che dichiarò d'ispirarsi ai princípi cattolici fu Ante Pavelic, *poglavnic* – vale a dire «duce» – dello stato croato indipendente costituitosi dopo l'invasione della Jugoslavia da parte delle forze dell'Asse. Cattolico praticante, nonostante un discusso passato di terrorista, Pavelic poté godere in un primo tempo dell'appoggio del clero locale, esasperato dalle discriminazioni subite ad opera del governo di Belgrado, controllato dagli ortodossi. L'arcivescovo di Zagabria, mons. Stepinac, invitò nel 1941 i fedeli a sostenere il nuovo stato in quanto «rappresenta la santa Chiesa cattolica» [21]. Pres-

[19] Cit. in A. RHODES, *op. cit.*, p. 349.
[20] Cit., p. 97.
[21] A. RHODES, *op. cit.*, pp. 335-336.

so il clero regolare, i francescani furono i più accaniti sostenitori degli *ustascia*, nei cui ranghi militarono anche alcuni sacerdoti.

Più cauto fu, invece, l'atteggiamento del Vaticano, con Pio XII che si rifiutò di riconoscere il nuovo stato e ricevette Pavelic, ma solo in udienza privata. Né si trattò di una cautela ingiustificata: strumentalizzando «per i suoi scopi razzistici la Chiesa cattolica» [22], Pavelic operò infatti una politica di persecuzione della minoranza ortodossa nei territori dello stato croato, costringendola in molti casi alla conversione per evitare lo sterminio. Se ne rese conto lo stesso mons. Stepinac, che, avvedutosi della gravità della situazione, condannò apertamente la pratica delle rappresaglie e le persecuzioni razziali, tanto che Pavelic ne sollecitò dal Vaticano, senza successo, la sostituzione e i tedeschi arrestarono trentatré sacerdoti cattolici [23]. Tutto questo comunque non risparmiò al clero croato una successiva, feroce persecuzione da parte dei partigiani titini, che il governo britannico, all'epoca loro alleato, si guardò bene dal denunciare, pur avendone ricevute puntuali informazioni da parte di un suo emissario [24].

L'Estado novo di Salazar

Ai princípi della dottrina sociale cattolica si ispirò espressamente il regime costituitosi in Portogallo sotto la guida dell'economista Antonio de Oliveira Salazar, cui la dittatura militare insediatasi con il *golpe* del 1926 affidò le redini del governo. Codificato nella costituzione del 1933, l'*Estado novo* fondato da Salazar si configurò come un regime di tipo autoritario, con alcuni tratti di tipo fascista – l'organizzazione corporativa, un acceso nazionalismo –, ma senza altri aspetti comuni a questi regimi, come il partito unico e certa demagogia populista. Il concordato del 1940, accompagnato dagli accordi per

[22] E. Collotti, *Fascismo, fascismi*, Sansoni, Firenze 1989, p. 153.
[23] A. Rhodes, *op. cit.*, p. 342.
[24] *Ibidem*, p. 345-6.

il sostegno delle missioni cattoliche nelle colonie, segnò l'abbandono definitivo della politica laicista cara alla classe dirigente repubblicana, facendo ritrovare al Portogallo – come affermò Pio XII nel suo radiomessaggio del 31 ottobre 1942 – «la strada perduta delle sue più belle tradizioni di Nazione Fedelissima». Dalla pace religiosa derivò al regime l'appoggio della Chiesa, «unica e fondamentale convogliatrice del consenso delle masse popolari» [25]. Un appoggio venuto meno solo alla fine del governo di Salazar e sotto il suo successore Caetano, quando il loro rifiuto di accettare il processo di decolonizzazione innescò i conflitti interni alla società lusitana.

La Spagna franchista

Il processo di secolarizzazione comune alla società europea non aveva risparmiato nel corso dell'Ottocento neppure la Spagna, dove la sconfitta dei carlisti e l'avvento di governi liberali pesantemente condizionati dalla massoneria aveva dato inizio al declino dell'influenza della Chiesa presso i ceti contadini. Secondo le stime, forse pessimistiche, di alcuni cattolici, già nel corso degli anni Venti di questo secolo appena un terzo degli spagnoli era praticante, mentre le teorie anarco-sindacaliste, diffuse fra operai e contadini, si accompagnavano a un violento anticlericalismo, comune anche a una borghesia liberale e repubblicana condizionata dal modello francese.

Quando, nel 1931, dopo il fallimento del regime militare del generale Primo de Rivera prevalse la repubblica, per le forze anticlericali parve giunto il momento del regolamento dei conti decisivo con la Chiesa cattolica, accusata di costituire uno dei puntelli dei ceti privilegiati. Il nuovo primo ministro, il socialista Miguel Azaña, introdusse il divorzio, abolì i privilegi ecclesiastici, espulse i gesuiti, vietò le processioni, dichiarando testualmente che «con queste misure la Spagna cessa d'essere

[25] G. Verucci, *op. cit.*, p. 142.

cattolica»[26]. Sull'onda di queste dichiarazioni, esplose la violenza anarchica: Chiese e conventi venivano saccheggiati e incendiati, fra l'indifferenza della polizia, mentre Azaña dichiarava che avrebbe «preferito veder bruciare tutte le Chiese di Spagna piuttosto che veder rompere la testa a un solo repubblicano»[27].

Ciò nonostante, il Vaticano assunse nei confronti della repubblica un atteggiamento di estrema prudenza, prendendo le distanze dai reali in esilio e inducendo alle dimissioni da primate di Spagna il cardinal Segura, perseguitato dal governo di Madrid per la sua fedeltà alla causa monarchica. Nel frattempo, le simpatie del pontefice andavano alla *Acción popular*, un movimento cattolico ma non ostile alla repubblica fondato dal giovane avvocato Gil Robles, che registrava alcuni parziali successi. Tale cautela non venne meno neppure negli anni successivi, con le complesse vicende che portarono all'insediamento di un fronte popolare. Anche quando, nel 1936, il governo spagnolo si rese complice di gravi attentati alla libertà e alla sicurezza personale, culminati nel rapimento del deputato monarchico Calvo Sotelo da parte di poliziotti repubblicani, col probabile avallo del primo ministro, e nel suo assassinio, la Chiesa non appoggiò i militari che cospiravano contro la repubblica.

Eppure, quando l'*alzamiento* del generale Franco vi fu, l'intero cattolicesimo spagnolo fu oggetto di una spietata persecuzione nelle regioni della penisola iberica rimaste sotto il controllo del governo repubblicano. «Chiese e conventi furono indiscriminatamente assaliti e saccheggiati» da anarchici e socialisti, con perdite spesso gravissime per il patrimonio culturale, come nel caso dei diecimila volumi della biblioteca della cattedrale di Cuenca[28]. Ma la furia anticlericale e anticattolica non si fermò alle cose. I sacerdoti e le religiose imprigionati dai repubblicani furono posti dinanzi alla scelta fra la morte e l'abiura, nella drammatica condizione descritta da Paul Claudel, nella sua ode ai martiri spagnoli: «On nous met le ciel et l'enfer dans la mains et nous avons quarante secondes pour choisir. / Quarante secondes, c'est trop! Soeur Espagne, Sainte Espagne, tu as choisi! / Onze evêques, seize mille prêtres massacrés et pas une apostasie!».

[26] Cit. in A. RHODES, *op. cit.*, p. 124.
[27] Cit. in H. THOMAS, *Storia della guerra civile spagnola,* Einaudi, Torino 1963.
[28] THOMAS, *op. cit.*, p. 180.

Le cifre esatte del massacro sono inferiori a quelle riportate da Claudel, ma ugualmente impressionanti. Dei 54000 assassinati nella Spagna repubblicana, 6832 erano religiosi: 4184 fra seminaristi e clero regolare (compresi gli undici vescovi), 2365 frati, 283 suore. Pio XI dichiarò subito che dovessero essere considerati martiri. E di un martirio in effetti si era trattato. Per indurre i sacerdoti prigionieri all'apostasia, i repubblicani non rinunziarono a nessuna tortura, fisica o psicologica. «Credi ancora in questo Dio che non parla mai e non si difende neppure quando vengono bruciate le sue immagini e i suoi templi?» era la domanda rivolta ai prigionieri per farli abiurare. Per chi non abiurava, ovvero la quasi totalità, l'alternativa era la morte. Una suora strappata al chiostro venne uccisa per avere rifiutato le nozze con uno dei profanatori del suo convento. Centinaia di religiosi furono bruciati vivi; altri vennero «rinchiusi nel recinto dei tori da combattimento, con taglio finale delle orecchie come per gli animali». Il parroco di Navalmoral, che aveva dichiarato di voler soffrire come Cristo, fu esaudito. I suoi carnefici lo flagellarono, gli legarono alla schiena un palo di legno, gli fecero bere dell'aceto e gli imposero sul capo una corona di spine. Per meri motivi pratici, non venne crocifisso, ma «solo» fucilato; prima di morire, chiese di morire con la fronte rivolta verso i suoi carnefici, per poterli benedire[29].

Nel frattempo, oltre ai luoghi sacri e alle persone, la persecuzione colpiva le stesse parole. Il vocabolario fu riformato per evitare ogni riferimento alla religione: per salutarsi, non si doveva dire più *adiós*, ma *salud*, mentre le chiese superstiti erano chiuse. In una situazione di questo genere, l'atteggiamento della Chiesa spagnola non poté non cambiare, mentre la guer-

[29] THOMAS, *op. cit.*, p. 161.

ra civile si veniva ormai configurando anche come «reazione religiosa in difesa della religione cattolica e della civiltà cristiana» [30]. Il primo luglio 1937 l'episcopato iberico difese in una lettera ai vescovi di tutto il mondo il pronunciamento, con la sola eccezione dell'arcivescovo di Tarragona e del vescovo di Vitoria, la cui diocesi comprendeva le province basche. In questa regione, per altro profondamente cattolica, il clero, su posizioni autonomiste, era schierato contro i militari golpisti, tanto da subire a guerra finita una dura persecuzione, sia pure per motivi politici e non religiosi. Nel corso di essa 278 preti e 125 frati venivano imprigionati, sedici uccisi, «forse più per volontà del governatore militare locale che per ordine delle autorità nazionaliste» [31].

Sia pure con maggior cautela, anche l'atteggiamento del Vaticano si orientò a favore della causa franchista. Nel settembre del 1936, dando udienza a seicento profughi spagnoli, Pio XI condannò il «satanico» comportamento dei *rojos*, ma non condannò pubblicamente l'atteggiamento del clero basco. Ancora un anno dopo, in un articolo intitolato *Le due guerre*, «L'Osservatore Romano» del 21 ottobre 1937 parlò di una Chiesa cattolica «non combattente, martire» fra le due parti contendenti. Ma, con la crescente sudditanza dei repubblicani alla Russia sovietica – che incamerò le stesse riserve auree della Banca di Spagna – e col delinearsi del successo nazionalista, molte cautele svanirono mentre «a Roma, specie al Sant'Uffizio, il filofranchismo era considerato un atto dovuto da parte dei cattolici all'estero» [32]. A guerra civile finita, il nuovo pontefice Pio XII esaltò l'«eroica Spagna» nel radiomessaggio del 16 aprile 1939, mentre il regime franchista ripristinava il crocifisso nelle aule, l'insegnamento religioso, la recita dell'*Ave Maria* all'inizio e alla fine delle lezioni, le prerogative ecclesiastiche nella vita civile.

[30] G. Fernandez Alonso, voce «Spagna», «Storia ecclesiastica», in *Enciclopedia cattolica*, Ente per l'Enc. Catt. e per il Libro cattolico, Roma 1953, vol. XI, col. 1052.
[31] Thomas, p. 509.
[32] A. Riccardi, *Governo e «profezia» nel pontificato di Pio XII*, in A. Riccardi, a cura di, *Pio XII*, cit., p. 40.

Non per questo i rapporti fra la Chiesa e il franchismo furono, anche nella fase iniziale del nuovo regime, privi di contrasti. I gesuiti contrastarono con successo la nomina di prelati filo-tedeschi a vescovadi di prestigio; dal canto suo il cardinal Segura, tornato nel frattempo in Spagna, non si mostrò più flessibile col generalissimo di quanto non lo fosse stato con i repubblicani. Il fulcro del contrasto fu l'aspirazione di Franco a influire sulla nomina dei nuovi vescovi; ma il conflitto fra stato e Chiesa toccò anche questioni relativamente marginali, come quando nel 1940 Segura si rifiutò di fare iscrivere sulle pareti delle Chiese parrocchiali i nomi dei caduti nella guerra civile [33].

Man mano però che Franco venne delineando le sue posizioni neutraliste nel corso del secondo conflitto mondiale, molte tensioni si risolsero. Un accordo del 1941 garantì al capo dello stato il diritto di scelta su una terna proposta dalla Chiesa e il giuramento di fedeltà da parte del nuovo vescovo [34] e, dopo la guerra, la Santa Sede rinnovò il suo appoggio al governo spagnolo, deprecando la risoluzione di condanna del regime franchista adottata nel 1946 dalle Nazioni Unite [35]. Le buone relazioni fra stato e Chiesa furono sancite da una serie di intese parziali culminate nel concordato del 1953. L'accordo, esaltato dalla «Civiltà cattolica» del 27 agosto 1955 come una solenne «condanna dell'ateismo e dell'aconfessionalità dello stato» [36], proclamava il cattolicesimo unica religione della Spagna, vietando le manifestazioni esterne delle altre confessioni, e riconosceva alla Chiesa – caso unico nella seconda metà del XX secolo – il suo carattere di società perfetta, autonoma dallo stato e incaricata di poteri di controllo sulla stampa e l'insegnamento.

Avvalendosi di questa posizione privilegiata, anche il laicato cattolico poté esercitare un'influenza non trascurabile sulla società spagnola, ora d'intesa, ora in attrito o in concorrenza

[33] Cfr. A. Rhodes, *op. cit.*, p. 136.
[34] G. Verucci, *op. cit.*, p. 141.
[35] *Ibidem*, p. 189.
[36] Cit. *ibidem*, p. 190.

con il regime e le sue organizzazioni. Dopo i contrasti iniziali, la Chiesa si sforzò di «conservare l'autonomia dell'Azione cattolica di fronte alle pretese della Falange»[37]; nel frattempo il movimento operaio cristiano prendeva sin dal 1941 la forma delle Fraternità operaie d'Azione cattolica, che contestarono spesso il sindacato ufficiale con l'appoggio dei vescovi[38].

Nell'immediato dopoguerra, quando il regime franchista dovette affrontare un gravissimo isolamento internazionale, la collaborazione fra stato e Chiesa parve tradursi anche sul terreno politico, con la nomina di ministri provenienti dalle file dell'Azione cattolica, come Martin Artajo, chiamato al dicastero degli esteri nel corso del rimpasto di governo 1945, e Ruiz Jimenez, in ottimi rapporti con monsignor Montini, divenuto ministro dell'educazione nazionale nel 1951. Questa collaborazione, che avrebbe dovuto preludere a una liberalizzazione del regime, venne meno nella seconda metà degli anni Cinquanta, ma non per questo il laicato cattolico cessò d'influire sulla vita politica e sociale spagnola. Basti pensare alla crescente diffusione e influenza dell'*Opus Dei* che, operando con particolare efficacia nel campo della formazione delle giovani generazioni, favorì una progressiva modernizzazione della società iberica, colmando il vuoto apertosi con l'erosione dell'apparato ideologico falangista. In questo modo larga parte del cattolicesimo spagnolo aprì la strada all'incruenta transizione dal franchismo alla democrazia, senza per altro poterne impedire gli imprevedibili sviluppi laicistici.

L'America latina fra regimi militari e «populismi»

Caratteristiche del tutto particolari presenta la posizione assunta dalla Chiesa nei confronti dei movimenti di tipo nazionalistico e autoritario emersi in America latina come reazione al processo di modernizzazione della società. All'interno di questa tipologia si distinguono sia i movimenti tradizionalisti a base rurale, sia i partiti di tipo populista o nazional-populista, sia, infine, i regimi autoritari, spesso di tipo militare, a carattere ora meramente reazionario, ora col volto, al tempo stesso tecnocratico e autoritario, di moderne «dittature di sviluppo».

[37] MAYEUR, *op. cit.*, p. 278.
[38] *Ibidem*, p. 284.

Messico – Un esempio di movimento tradizionalista a base rurale è costituito dalla *Cristiada*, l'insorgenza dei contadini cattolici messicani contro i provvedimenti laicistici varati dalla classe dirigente rivoluzionaria e post-rivoluzionaria a partire dal 1917. Il governo del presidente Elias Calles, asservito agli interessi statunitensi e interessato a una traumatica trasformazione della società messicana, era giunto nel 1926 a minacciare la prigione a chi avesse osato far suonare le campane delle chiese, insegnare le preghiere ai figli, portare con sé immagini religiose.

Mentre si fucilavano i soldati sorpresi con al collo la medaglia con la Vergine di Guadalupe, venivano espulse le congregazioni religiose, sequestrati i beni ecclesiastici e i sacerdoti erano sottoposti a una «costituzione civile» analoga a quella della Francia rivoluzionaria.

Contro questi procedimenti vessatori nei confronti della libertà della Chiesa esplose ben presto, soprattutto nelle campagne, la rivolta dei cattolici, che constrinse il governo messicano a una feroce repressione, appoggiata dal potente vicino statunitense. Al grido di «Viva Satana nostro padre!» le colonne dei «defanatizzatori» inviate dal governo ebbero la meglio su questa Vandea messicana, a prezzo di cinquemila vittime fra i *Cristeros*.

Più prudente, per l'occasione, fu l'atteggiamento del Vaticano e di riflesso della Chiesa ufficiale messicana. La diplomazia di Pio XI cercò un'intesa con i governanti locali sotto la guida del legato apostolico, mons. Crespi, mentre la gerarchia locale ordinava ai sacerdoti di non unirsi alle schiere degli insorti: un invito cui non aderirono soltanto un vescovo – mons. Manrique – e 120 preti.

Solo negli anni Trenta la pazienza della diplomazia vaticana fu premiata da un parziale successo. I governanti messicani

attutirono le asprezze della legislazione anticristiana, ma solo in parte: ancor oggi il Messico è il solo paese occidentale in cui sia vietato ai sacerdoti cattolici indossare l'abito talare.

Argentina – Un tipico movimento populista è invece il giustizialismo, fondato dal colonnello Juan Domingo Perón, eletto presidente della repubblica argentina nel 1946, grazie al sostegno di vaste masse popolari. Del fascismo, soprattutto di certo fascismo «di sinistra» italiano, Perón mutuò la demagogia sociale, il rifiuto della democrazia parlamentare, l'estraneità alla dialettica marxista, l'esaltazione dell'indipendenza nazionale, tradottasi nel rifiuto delle ingerenze statunitensi in America latina; un rifiuto che fece dell'Argentina una terra ospitale per molti esponenti fascisti europei perseguitati dopo il crollo dell'Asse.

La capacità di mobilitazione delle masse dimostrata dal regime giustizialista ha comunque suscitato l'attenzione di alcuni studiosi di sinistra: come ha osservato Gianfranco Pasquino[39] «al peronismo (...) si deve non solo l'integrazione dei *descamisados* nel sistema socio-politico argentino, e la creazione di una "società di massa" (...), ma anche la preparazione delle opportunità per il mantenimento di un alto livello di consapevolezza politica nelle classi inferiori».

I rapporti fra Buenos Aires e la Santa Sede precipitarono negli ultimi anni del regime, quando Perón, alle prese con la grave crisi economica attraversata dal paese, accentuò il carattere dittatoriale del suo governo, rispondendo alle riserve e alle critiche dell'episcopato con una svolta anticlericale. Il dittatore argentino introdusse il divorzio, soppresse l'insegnamento religioso nelle scuole, abolì la festa dell'Immacolata Concezione, mentre veniva istituita una festa nazionale in onore di Evita Duarte, la sua defunta consorte, e i *descamisados* manifestavano nelle piazze al grido di «Abbasso il papa!». Con la scomunica di Perón la Chiesa contribuì al discredito di un regime che di lì a poco, nel settembre del 1955, sarebbe stato rovesciato da un *putsh* militare.

[39] In *Populismo*, in M. CARMAGNANI, a cura di, *Storia dell'America latina*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 296.

«Sicurezza nazionale» – Ben più articolato si è andato configurando l'atteggiamento della Chiesa cattolica nei confronti dei regimi dittatoriali insediatisi in numerosi paesi latino-americani in nome della cosiddetta dottrina della «sicurezza nazionale»: sicurezza non solo e non tanto da ipotetici nemici esterni, ma soprattutto dal nemico interno dell'eversione comunista. A lungo legato da solidi vincoli alle *élites* politiche ed economiche tradizionali, l'episcopato delle ex colonie spagnole e portoghesi iniziò a prendere le distanze dai regimi autoritari sotto l'effetto del Concilio. Se la prima riunione della Conferenza episcopale latino-americana (Celam) ribadì nel 1955 l'impegno dei cattolici contro la «multipla minaccia del comunismo, del socialismo, del protestantesimo, dello spiritualismo e della massoneria»[40], il Vaticano II sanzionò un crescente impegno nell'azione sociale incoraggiando da parte dell'episcopato la «condanna delle disparità socio-economiche esistenti nei paesi latinoamericani»[41] e della repressione operata dalle dittature militari.

Brasile, Cile – Come inevitabile, in una fase di profonda trasformazione, non tutto il clero e il laicato hanno accolto allo stesso modo questo incoraggiamento; e se col suo tradizionale anticomunismo la borghesia cattolica brasiliana fu pronta a «sfilare per le vie di Rio de Janeiro e di San Paolo a sostegno del colpo di stato militare del 1964, che prometteva di difendere la patria, la proprietà e la famiglia»[42], altre frange del mondo cattolico – compresi vescovi e sacerdoti – non hanno esitato a benedire la rivolta armata, recependo in molti casi una logica classista. In generale, comunque, la Chiesa ha manifestato una progressiva tendenza «ad appoggiare i partiti democristiani che costituiscono la forza propulsiva del populismo riformista»[43], specie in nazioni come il Cile dove queste solu-

[40] Cfr. M.E. CRAHAN, *Chiesa cattolica*, in M. Carmagnani, a cura di, *Storia dell'America latina*, cit., p. 57.
[41] *Ibidem*, p. 57.
[42] *Ibidem*, p. 56.
[43] M. CARMAGNANI - G. CASETTA, *America latina: la grande trasformazione. 1945-1985*, Einaudi, Torino 1989, p. 75.

zioni parevano sostenute dalla forza dei numeri. E, di fronte a colpi di stato militari inizialmente giustificati dall'intento di prevenire dittature di tipo cubano, la Chiesa, «unica istituzione rimasta in grado di opporsi a tali regimi, scomparsi i partiti politici, i sindacati e altri gruppi»[44], ha svolto un ruolo fondamentale nel denunciarne gli abusi e nel favorire il ritorno alla libertà. Quanto questa libertà sia lontana dall'ambiguo concetto di «liberazione» caro a certa teologia progressista, è stato ampiamente dimostrato sia dal magistero di Giovanni Paolo II che dagli interventi degli organi vaticani preposti alla tutela dell'integrità della fede.

[44] M.E. CRAHAM, *op. cit.*, p. 60.

Indice